المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

لقد قام الطالب بتصحيح الملاحظات التي
وجهت إليه في المناقشة

د. أحمد عبد اللطيف العبد اللطيف

د. محمد أحمد خفاجي
١٤١٤/٧/٢٥

د. عثمان عبد المنعم يوسف

د.

# المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى

## « عرض ونقد »

٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٢٢٣٣

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

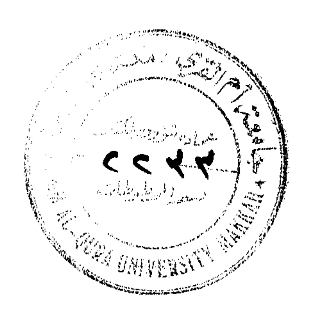
إعداد

**أحمد محمد طاهر عمر**

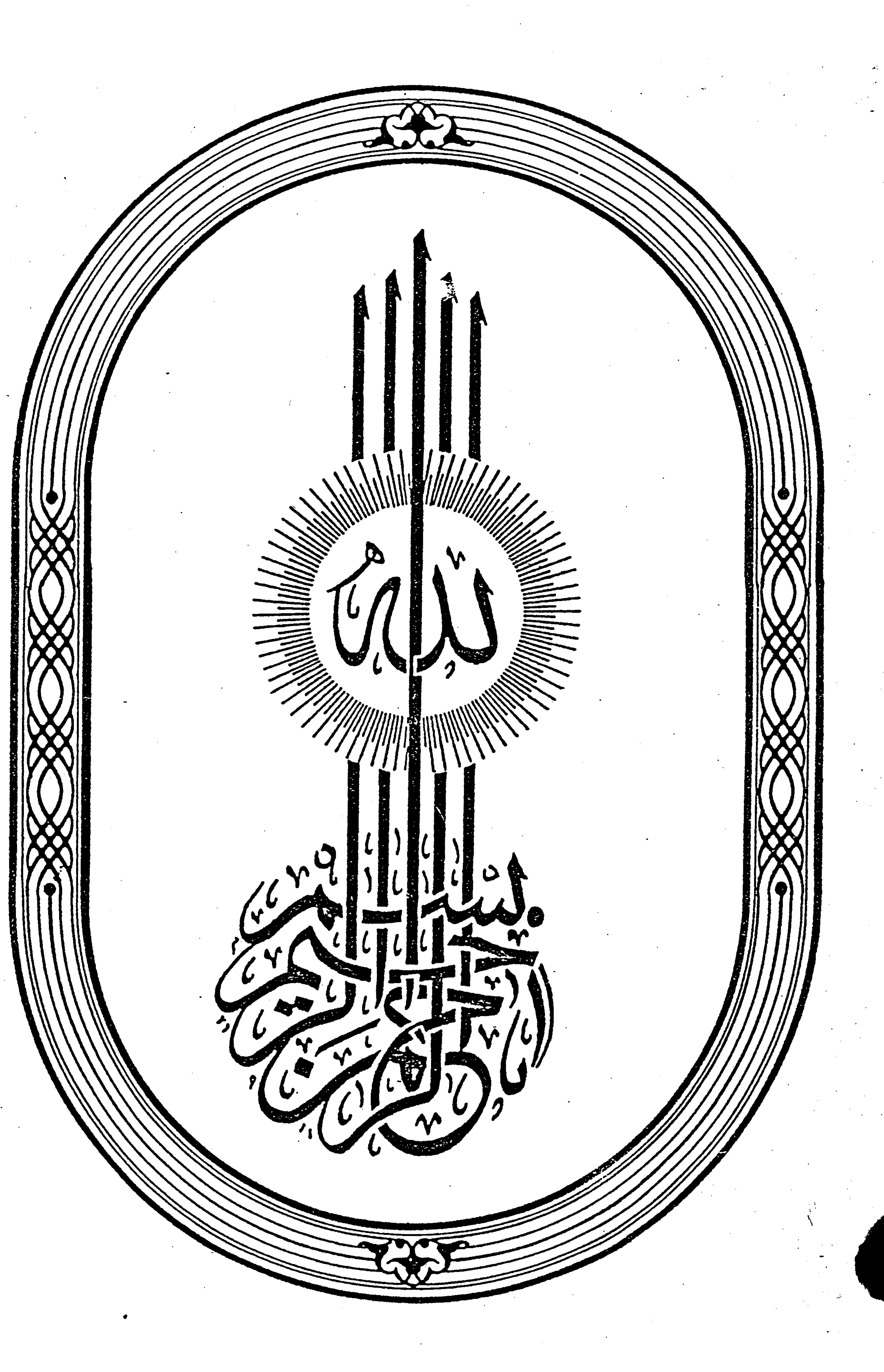
٤٥٢٢

إشراف الأستاذ الدكتور

**عثمان عبد المنعم يوسف**



١٤١٤ هـ


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله . والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومايذكر إلا أولوا الألباب ﴾

سورة آل عمران ، الآية ( ٧ )

وقال الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ : « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لابليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون به جهّال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ بالله من فتن المضلين » .

من مقدمة كتاب ( الرد على الزنادقة والجهمية )

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : « وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس ، هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة » .

درء تعارض العقل والنقل ١/٢٢٢ )

# ملخص البحث

## عنوان البحث : ( المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى : عرض ونقد )

الموضوع قد عولج في بابين :

الباب الأول : التحسين والتقبيح بين العقل والشرع وما ينبنى عليهما من الأحكام في أفعال الله تعالى ، ويتضمن موضوعات : التحسين والتقبيح بين العقل والشرع والوجوب العقلي على الله واللطف والصلاح والأصلح والعوض عن الآلام والحكمة والتعليل وتحقيق الوعد والوعيد بين الوجوب والجواز والتعليل والتجوير .

الباب الثاني : القضاء والقدر وخلق الله تعالى للأفعال ، ويتضمن موضوعات : القضاء والقدر وخلق الأفعال المتولدة والاستطاعة وتكليف مالا يطاق والهداية والاضلال والتوفيق والخذلان والختم والطبع والخير والشر والسببية.

والدراسة ليست دراسة معجمية تعنى بمعانى المصطلح فقط ، وإنما هي دراسة تحليلية نقدية لمصطلحات المتكلمين ومناهجهم فيها ، وقد تبين أن المصطلحات الكلامية إما أن تكون مصطلحات ابتدعها المتكلمون ، أو ورثوها من الفلسفة أو مصطلحات مجملة تدل على معان صحيحة ومعان باطلة واستعملها المتكلمون بدون تفصيل ومن غير بيان لما فيها من إجمال ، أو أن تكون ألفاظاً شرعية استعملها المتكلمون بمعان مبتدعة باطلة غير معانيها المستفادة من الكتاب والسنة ، وأياً كان الأمر فقد وقع المتكلمون بسبب استعمالهم لهذه المصطلحات في اخطاء عقدية ترتبت عليها عقائد باطلة .

والموضوع يعرض آراء المتكلمين وأدلتهم مع عرض كامل لمنهج أهل السنة ، ثم بيان الدراسة التحليلية للمصطلح ببيان معناه لغة وشرعاً ومعناه الكلامي ، ثم التعقيب بذكر أخطاء المتكلمين في استعمال هذه المصطلحات ومدى التقارب والتباعد بينهم وبين منهج السلف ، وتصحيح أخطاء المتكلمين في هذا الصدد واستبدال المصطلحات الشرعية بالمصطلحات الكلامية إن وجدت وذلك على ضوء الكتاب والسنة . وأهم نتائج البحث كما يلي :

١ ـ أكثر المصطلحات التي استعملها المتكلمون في أفعال الله مصطلحات شرعية ، وترجع أخطاء المتكلمين فيها إلى المفاهيم الخاطئة المخالفة لمفاهيمها الشرعية ، وإلى ما بنوه عليها من أحكام باطلة .

٢ ـ الإجمال والاشتراك في بعض هذه المصطلحات أوقع المتكلمين فيما وقعوا فيه من أخطاء ؛ وذلك لاستعمالهم لها استعمالا مطلقاً دون تفصيل في النفى والإثبات ، حيث يؤدى النفى المطلق إلى نفى ما هو حق والإثبات المطلق إلى إثبات ما هو باطل في حق الله تعالى .

٣ ـ اعتماد المتكلمين على العقل البشرى ، ومبالغتهم في الثقة بمعارفه وأحكامه وتقديمهم له على الشرع أوقعهم في كثير من الأخطاء العقدية ، وإلى تأويل النصوص تأويلاً باطلاً .

٤ ـ تصحيح أخطاء المتكلمين التي انبنت على مصطلحاتهم الخاطئة ، وذلك على هدى مذهب السلف .


يعتمد ،،

| عميد كلية الدعوة وأصول الدين | المشرف | الطالب |
| --- | --- | --- |
| د . عبد الله بن عمر الدميجي | أ.د. عثمان عبد المنعم يوسف | أحمد محمد طاهر عمر |

## المقـــدمـــة

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

اللهم لاسهل إلا ما جعلته سهلاً ، وأنت تجعل الصعب سهلاً برحمتك يا أرحم الراحمين .

﴿ سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴾[١] .

﴿ ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً ﴾[٢] .. وبعد :

فكما أن لأرباب العلوم والفنون والصناعات مصطلحاتهم الخاصة التي يعبرون بها عن علومهم وفنونهم وصناعاتهم ، فإن للمتكلمين ـ كذلك ـ مصطلحاتهم التي يعبرون بها عن آرائهم الكلامية ويستعملونها في مقدمات أدلتهم التي يحتجون بها على مسائل العقيدة.

وهذه المصطلحات قد تكون من مفردات اللغة العربية وقد لاتكون كذلك ، وقد تكون مستعملة في الكتاب والسنة وقد تكون غير مستعملة فيهما ، وعلى أي حال فإنهم قد يعبرون بهذه المصطلحات عن مفاهيم تتفق أو تختلف عما يقصد بها في اللغة أو في الشرع أو فيهما معاً ـ إذا كانت موجودة فيهما ـ أما إذا لم تكن موجودة في الكتاب والسنة فقد يعبرون بها كذلك عن معان صحيحة أو باطلة شرعاً .

ومن ناحية أخرى فقد تكون بعض هذه المصطلحات من الموروثات الفلسفية التي انتقلت إلى علم الكلام بدلالاتها في الفلسفات المنقولة عنها .

---

(١) سورة البقرة ، الآية (٣٢) .

(٢) سورة الكهف ، الآية (١٠) .

وقد كان لهذه المصطلحات التي ورثها المتكلمون عن الفلسفة القديمة ، أو التي استبدلوها بالألفاظ الشرعية أو انحرفوا بمدلولاتها عما تدل عليه في الكتاب والسنة ـ قد كان لكل ذلك أثره فيما وقع فيه المتكلمون من أخطاء عقدية .

فالواقع أن أخطاء المتكلمين في مذاهبهم الاعتقادية لا ترجع فقط إلى أخطائهم المنهجية في دراسة العقيدة وتقديم العقل على النقل ، ومايقوم عليه من أسس خاطئة ، ومايترتب عليه من نتائج باطلة أو إلى خطئهم في الاستشهاد بالأدلة النقلية ، أو في تركيب أدلتهم العقلية ، وإنما ترجع مع ذلك كله إلى استغنائهم بمصطلحاتهم الكلامية عن الألفاظ الشرعية واستعمالهم تلك المصطلحات في مفاهيم تختلف عن المفاهيم الواردة في الكتاب والسنة ، بل تختلف أحياناً عن مفاهيمها اللغوية ـ ومن هنا تأتي أهمية دراسة تلك المصطلحات الكلامية دراسة تحليلية نقدية كلون من ألوان الدراسة النقدية لمذاهب المتكلمين .

وإذا كان هناك ـ بالفعل ـ من تناول هذه المصطلحات الكلامية بالدراسة المعجمية التي تقتصر ـ غالباً ـ على تحديد مفاهيمها المقصودة بها عند المتكلمين ـ كما سنوضح ذلك بالتفصيل في التمهيد التالي ـ فإن ماقدمناه عن المصطلحات الكلامية آنفاً يكشف لنا عن الأهمية البالغة لدراسة تلك المصطلحات ـ كما قلنا ـ دراسة تحليلية نقدية من واقع استعمالها في مذاهب المتكلمين وأدلتهم .

وإذا كانت دراسة العلوم المختلفة بناءً على مصطلحاتها الخاصة في مسائلها ودلائلها ، وإذا كان التخاطب مع أهلها بتلك المصطلحات مسلكاً صحيحاً سواء كانت تلك المصطلحات من كلمات اللغة العامة أو لم تكن ، وسواء استعملت بمعناها في اللغة أو بمعنى اختلف ـ أقول إذا جاز هذا المسلك في العلوم الرياضية والطبيعية ـ ... إلخ ، فإن الأمر يختلف إذا تعلق بمصطلحات علم الكلام ، فعلم الكلام يتناول العقيدة ، والعقيدة إحدى موضوعات القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وهما منبعها الأول في دلائلها

ومسائلها والمقياس الذي يجب الرجوع إليه في دراسة المصطلحات الكلامية لبيان مايصح استعماله منها وما لايصح في شرع العقيدة والاستدلال عليها .

أضف إلى ذلك أن من المصطلحات الكلامية مايكون مجملاً يدل على معانٍ صحيحة ومعانٍ باطلة ، فيؤدي الاطلاق في اثباتها إلى اثبات معنى باطل في حق الله تعالى ، ويؤدي الاطلاق في نفيها إلى نفي معنى صحيح في حق الله تعالى ، ومن ثم يقتضي الأمر ضرورة توضيح هذا الاشتراك في معانيها ؛ حتى لايكون الاثبات إلا لما يصح منها في حق الله ، ولايكون النفي إلا لما يستحيل منها في حقه تعالى طبقاً للأدلة الشرعية .

ونظراً لاتصال المصطلحات الكلامية بالعقيدة على هذا النحو ، ولما تكون عليه تلك المصطلحات من الموافقة أو المخالفة في ألفاظها ومعانيها لمصدر العقيدة الأول ـ وهو الكتاب والسنة ـ لم يكن من الصواب التسليم بها مطلقاً كما وردت عند أصحابها ؛ بل كان لابد لها من دراسة تحليلية نقدية في ألفاظها ومعانيها قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً أو استبدالاً ، وذلك على ضوء الكتاب والسنة ، وهذه هي المهمة التي تتكفل هذه الرسالة بالقيام بها في مجال البحث في أفعال الله تعالى .

وتعتبر دراستي هذه تكملة للدراسة التي يقوم بها زميلي الفاضل الطالب / محمد سعيد ابراهيم للمصطلحات الكلامية في اثبات وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته والتي يجمعنا فيهما هدف واحد ومنهج واحد .

ومنهجي في دراسة هذا الموضوع يتمثل فيما يأتي :

أولاً ـ المنهج التاريخي فهو المنهج الملائم لدراساتنا للتحقق من معنى المصطلحات عند المتكلمين تاريخياً وصدقها حيث سوف أعرض لمذاهب المتكلمين بمسائلها ودلائلها في كل موضوع من موضوعات الدراسة ، ومناقشتها على ضوء مذهب أهل السنة والجماعة ، مع العرض الكامل لمذهبهم في كل قضية .

ثانياً ـ سوف أقوم بالدراسة التحليلية للمصطلحات التي يتضمنها كل موضوع بذكر مفاهيمها اللغوية ثم الشرعية من الكتاب والسنة ، ثم مفاهيمها الكلامية . وبما

أن هذه الدراسة سوف تهتم بأصل المصطلحات الإسلامية وتوضيح خطأ ما لجأ إليه المتكلمون من مصطلحات بدعية لا تتفق مع المعاني الشرعية وتأخذ الاتجاه التحليلي ؛ فإن هذا المنهج ملائم لصيغة تلك الدراسة .

ثالثاً : بيان مافي بعض المصطلحات الكلامية من مخالفة للمفاهيم الشرعية ، ومافي بعضها من إجمال واشتباه ومايستلزمه بعض هذه المصطلحات من أخطاء وانحرافات عقدية في نفسها أو بسبب ما أطلقه المتكلمون عليها من أحكام .

رابعاً : تصحيح أخطاء المتكلمين في هذا المقام ، وذلك باستبدال المصطلحات الشرعية إن وجدت بالمصطلحات الكلامية ؛ تجنباً لها ولما فيها من اجمال واشتباه ، أو بتصحيح تلك المفاهيم الخاطئة للمصطلحات على ضوء الكتاب والسنة ، بما يحدد معناها الصحيح ، ثم بيان مايترتب على تصحيح المصطلحات الكلامية من تقرير العقائد الصحيحة .

خامساً : الاعتماد في عرض الآراء والمذاهب على المصادر الأصيلة لكل مذهب من كتابات كبار علمائه الذين يمثلونه بأفكارهم وأدلتهم .

سادساً : الالتزام بالمنهج العلمي في الدراسة والمناقشة بعيداً عن الميل والهوى .

سابعاً : التعريف الموجز بالكلمات والمصطلحات والفرق والمذاهب ، والترجمة للشخصيات الواردة في الرسالة حسب الحاجة إلى ذلك .

ثامناً : تحديد مواضع الآيات القرآنية ، وذلك بذكر السورة ورقم الآية ، وتخريج الأحاديث النبوية مقتصراً على الصحيحين أو أحدهما ، فإن لم تكن فيهما ففي بقية الستة ، وإلا أشرت إلى مواضعها في غير الستة مع الحكم عليها بقدر الطاقة .

تاسعاً : عمل الفهارس اللازمة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآثار والمراجع وفهرس الموضوعات .

أما خطتي في الرسالة فقد كانت على النحو الآتي :

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة .

أما المقدمة ـ وهي التي بين أيدينا ـ ففي ذكر الموضوع وبيان أهميته ودوافع الكتابة فيه ، ثم في ذكر منهجي في دراسته وخطتي في كتابة الرسالة .

وأما التمهيد فقد تناولت فيه الدراسات السابقة للدراسات المصطلحية تاريخياً عند المسلمين ، وأهم الكتب التي أُلِّفت في ذلك لاسيما مايختص منها بالمصطلحات الكلامية مع التأكيد على ضرورة الدراسة النقدية ـ بعد الدراسات المعجمية السابقة ـ لتلك المصطلحات .

وقد تضمن التمهيد كذلك ذكر الموقف السلفي ـ كما يتجلى في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ـ من قضية المصطلحات بصفة عامة ، والمصطلحات الكلامية بصفة خاصة ، ومنهجه في تحليل تلك المصطلحات تحليلاً نقدياً ، وفي مناقشة المتكلمين فيها .

أما الباب الأول وعنوانه : التحسين والتقبيح بين العقل والشرع ومايبنني عليهما من الأحكام في أفعال الله تعالى ، فقد اشتمل على ثمانية فصول :

الفصل الأول وعنوانه : التحسين والتقبيح بين العقل والشرع ، وقد درست فيه الأقوال المختلفة في كون التحسين والتقبيح عقليين أو شرعيين ، أو هما معاً ، وأن المسئولية والجزاء الأخرويين هل هما ثابتان بالعقل أم بالشرع ؟

الفصل الثاني وعنوانه : الوجوب على الله تعالى بين النفي والإثبات ، وقد شرحت فيه القول بمبدأ وجوب بعض الأفعال على الله تعالى بناءً على التحسين والتقبيح العقليين ، وقول نفاة مبدأ الإيجاب على الله تعالى ، ثم القول بالجمع بين نفي الإيجاب العقلي مع إثبات ما أوجبه الله تعالى على نفسه من أفعال .

الفصل الثالث وعنوانه : اللطف ، وبينت فيه مفهوم اللطف وأقسامه وشروطه عند القائلين بوجوبه على الله تعالى وأدلتهم على ذلك ، ثم آراء المخالفين لهم في مفهوم اللطف ووجوبه وإبطالهم لأدلتهم مع إثباتهم لألطاف الله تعالى بعباده .

الفصل الرابع وموضوعه : الصلاح والأصلح ، وقد شرحت فيه مفهوم الأصلح وأدلة وجوبه على الله تعالى عند القائلين بذلك على خلاف بينهم. إما في باب الدين والدنيا أو في باب الدين فقط ، ثم بينت رأي نفاة الوجوب وأدلتهم والأسس التي بنوا عليها هذا النفي كبطلان مبدأ القول بالوجوب العقلي على الله تعالى وغيره .

الفصل الخامس في الآلام وحكم العوض عنها ، وقد عرضت فيه نظرة الفرق إلى الآلام ، وهل هي حسنة لما فيها من الحكم والاعتبار أو لما يكون عليها من العوض ، أم أنها ليست كذلك ؟ وبينت رأي القائلين بوجوب العوض عنها في الآخرة ومدته وأقسام المستحقين له ، ورأي نفاة الوجوب العقلي لذلك مع جواز التعويض عنها شرعاً .

الفصل السادس وموضوعه : الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، وقد تضمن آراء العلماء : من يقول بتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والأغراض وتحقيق المصالح ، ومن ينفي تعليل أفعال الله بذلك حتى لايكون مستكملاً بتحقيقها ، ويرجع أفعاله إلى إرادته وإن تحققت بعدها الحكم على خلاف بينهم في وجوب ذلك عقلاً .

الفصل السابع وعنوانه : تحقيق الوعد والوعيد بين الوجوب والجواز . وقد تضمن عرض مذهب المعتزلة في وجوب تحقيق الوعد والوعيد عقلاً ، ونفي الأشاعرة لذلك ، ومذهب أهل السنة في نفي الوجوب العقلي على الله مع قولهم بتحقيق الوعد للمتقين والوعيد للكفار طبقاً لما أوجبه الله تعالى على نفسه من ذلك شرعاً وجواز العفو عن عصاة المؤمنين .

أما الفصل الثامن والأخير من الباب الأول وعنوانه : التعديل والتجوير في أفعال الله تعالى ، فقد شرحت فيه مفاهيم المذاهب الكلامية لكل من العدل الذي يوجبونه لله والجور الذي ينزهون الله عنه ، وماوقع في كل مفهوم من أخطاء ، وماترتب عليها من أحكام باطلة في أفعال الله تعالى وذلك على ضوء شرحنا لمذهب أهل السنة والجماعة في ذلك .

وأما الباب الثاني وعنوانه : القضاء والقدر وخلق الله تعالى للأفعال فقد اشتمل على تسعة فصول :

الفصل الأول في القضاء والقدر ، وقد شرحت فيه تحديد المتكلمين لمفهوم كل منهما ، وما يترتب عليه من تحديد مدى علاقة الله تعالى بأفعال العباد الاختيارية في نظر كل مذهب مع ذكر مذهب أهل السنة في بيان مفهومهما وأدلة اثباتهما ومراتبهما .

الفصل الثاني وعنوانه : خلق أفعال العباد وفيه عرضت آراء المذاهب الكلامية في قضية خلق الله لأفعال العباد وفي مدى تأثير قدرة العبد في فعله ، بين قائل بخلق الله لأفعال العباد مع نفيه لتأثير قدرة العبد ، وبين قائل بذلك مع اثباته لكسب العبد لأفعاله ، ومن قائل بخلق العبد لفعله مع نفيه لخلق الله لذلك مع ذكر أدلة كل فريق ومناقشتها ثم ذكرت مذهب السلف في قولهم بخلق الله لأفعال العباد مع إثبات قدرة العبد وتأثيرها في فعله واعتمادهم في ذلك على الأدلة الشرعية وأخذهم ماعند الأطراف المتقابلة من الحق ورد ماقالوا به من الباطل .

الفصل الثالث في الأفعال المتولدة وقد عرضت فيه مذهب القائلين بتولد بعض الأفعال عن أفعال سابقة عليها ، ونسبتهم تلك الأفعال إلى فاعل أسبابها من العباد وأدلتهم على ذلك ، ومذهب نفاة التوليد ونسبتهم للأفعال المتولدة إلى خلق الله عز وجل ، ثم ذكرت توسط أهل السنة ونسبتهم الأفعال المتولدة إلى الإنسان فاعل السبب المباشر وإلى الأسباب الأخرى من القوى والطبائع المودعة في الأشياء والقابليات الموجودة في المحال مما يرجع وجوده إلى خلق الله تعالى ، وما استدلوا به على ذلك من الأدلة الشرعية .

الفصل الرابع وعنوانه : الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق ، وقد عرضت فيه آراء الفرق في مفهوم الاستطاعة وفي وقتها ، وهل هي قبل الفعل أم مقارنة له ؟ أم أنهما استطاعتان إحداهما سابقة على الفعل لايتم التكليف إلا بها ، والأخرى مقارنة للفعل وبها يوجد ، وأدلة كل فريق وترجيح السلف لهذا الرأي الأخير واستدلالهم لذلك ، ثم بينت مفهوم ما لا يطاق وتنازع المتكلمين في وقوعه وجواز التكليف به ، وهل يوصف ما يقع منه بأنه لا يطاق ؟ وبيان رأي السلف وتفرقتهم بين ما لا يطاق لوجود ضده من العجز ،

وما لا يطاق للاشتغال بضده ، ومنعهم التكليف بالأول وتجويزهم التكليف بالثاني مع النظر في تسميته بذلك .

الفصل الخامس في الهداية والإضلال ، وقد ذكرت قول المعتزلة بعدم خلق الله لهما وتأويلاتهم ـ بناء على ذلك ـ لنصوص الهداية والإضلال بمعان مخالفة لمقتضى اللغة والشرع ورد أهل السنة عليهم ، ثم ذكرت رأي الأشاعرة والماتريدية في ذلك مع ما أخذه عليهم أهل السنة في بعض الجوانب ، ثم عقبت بذكر مذهب السلف وبيانهم لأنواع الهداية ومراتبها ، وربطهم خلق الله للهداية والإضلال في العبد بما يكون منه من الاهتـــــداء أو الضلال .

الفصل السادس وعنوانه : التوفيق والخذلان ، وذكرت فيه آراء الفرق في معاني التوفيق والخذلان ، ومدى نسبة هذه الأفعال إلى الله تعالى ، وما ذكر عن المعتزلة من تأويلات باطلة لهذين المصطلحين ، وماجاء عن الأشاعرة من إضافتها إلى فعل الله ابتداء ، ثم عقبت بمذهب أهل السنة في كون التوفيق فضلاً من الله تعالى لمن يستحقه من عباده ، وأن الخذلان منه تعالى بسبب اختيار العبد لطريق المعصية .

الفصل السابع وموضوعه : الختم والطبع ، وقد عرضت فيه مذهب المعتزلة في تأويل هذه الأمور من الختم والطبع والقفل والسد والأكنّة .... إلخ . وأدلتهم على ذلك ، ثم رأي الأشاعرة والماتريدية في نسبة هذه الأفعال إلى خلق الله عز وجل ابتداء على خلاف بينهم ، وأخيراً مذهب أهل السنة المتوسط بين الطرفين ؛ وذلك بنسبة هذه الأمور إلى الله تعالى خلقاً ؛ ولكن بفعل أسبابها من العبد والله يعاقبه بها ، كما يثبت على الحسنة بحسنة مثلها .

الفصل الثامن في الخير والشر ، وقد ذكرت فيه آراءالفرق الكلامية في مفهوم الخير والشر وفي نسبتهما إلى الله عز وجل ، ونقد هذه المفاهيم مع بيان مذهب أهل السنة في المفهوم الصحيح لكل من الخير والشر ، وإضافة ذلك إلى خلق الله عز وجل ، وما وجّهوا به هذه الإضافة من نفيهم للشر المحض وقولهم بوجود الشر النسبي في مقضيّات الله تعالى لا في قضائه ، وأنه لا يلحقه من ذلك وصف .

أما الفصل التاسع والأخير من الباب الثاني وعنوانه : السببية، فقد ذكرت فيه آراء المتكلمين في علاقة السبب بالمسبب ، وهل هي علاقة ضرورة وتلازم وحتمية ، أم علاقة اقتران عادي بدون تأثير السبب في المسبب ؟ ثم ذكرت رأي أهل السنة في قولهم بتأثير الأسباب في المسببات بتحقق الشروط وانتفاء الموانع ، وبأسباب أخرى تضاف إليها والله تعالى خالق الأسباب والمسببات جميعاً .

وأما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم ماتوصلت إليه في هذا البحث من نتائج .

هذا ، وقد تضمن كل فصل من فصول الرسالة ـ طبقاً لمنهجي في الدراسة ـ ثلاث خطوات رئيسة :

الأولى : عرض المذاهب الكلامية عرضاً وافياً لمسائلها وأدلتها في موضوع كل فصل ، مع ذكر مايوجه إلى تلك الأدلة من مناقشات ، ثم ختم هذا العرض بذكر مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه الخطوة هي التي ذكرتها آنفاً تلخيصاً لموضوع كل فصل وبياناً لخطتي في كتابة الرسالة .

الثانية : الدراسة التحليلية النقدية للمصطلحات الواردة في كل فصل بذكر معانيها اللغوية ، واستعمالاتها الشرعية في القرآن والسنة ، ثم تعريفاتها الكلامية مع ذكر ماتنتهي إليه الدراسة المقارنة لتلك المصطلحات من أحكام .

الثالثة : التعقيب الأخير على كل فصل ببيان أخطاء المتكلمين في استعمالهم تلك المصطلحات ، وماترتب على ذلك من أخطاء عقدية مع بيان الصواب في ذلك .

هذا ، وأسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في توفية هذا الموضوع حقه ، وأن يثيبني على قدر مابذلت فيه من جهد ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع به طلاب العلم والدارسين ، فقد تحريت فيه الدقة قدر المستطاع فما كان فيه من صواب فمن الله ، وماكان من خطأ فمني ومن الشيطان .

ولا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير بعد شكر الله عز وجل لصاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور / عثمان عبد المنعم يوسف المشرف على هذه الرسالة ، فإنه لم يألُ جهداً ولم يدخّر وسعاً في إسداء النصح والتوجيه والعناية أثناء فترة إعداد الرسالة ، سواء في الكلية أو في بيته أو الحرم الشريف ، مما كان له بالغ الأثر في إخراج هذا البحث بصورة مرضية . كما أتوجه بالشكر للقائمين بإدارة جامعة أم القرى وكلية الدعوة وقسم العقيدة لما أتاحوه لي من هذه الفرصة الثمينة لأتلقى العلم على يد أساتذتي الكرام ، وكذلك القائمين على أمر رابطة العالم الإسلامي وإدارة التعليم فيها لما تفضلوا به نحوي مما له دور كبير وفعّال في تفرغي الكامل لطلب العلم ، والشكر موصول لكل من أعانني أو ساهم معي في إعداد هذا البحث .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

# « تمهيـــــد »

## ١ ـ الدراسات السابقة في المصطلحات الكلامية .

## ٢ ـ نظرة شيخ الإسلام ابن تيمية إلى المصطلحات وموقفه منها .

لكل علم من العلوم أو فن من الفنون ؛ بل لكل صنعة من الصناعات ألفاظ اصطلاحية خاصة يستعملها المشتغلون بهذه العلوم والفنون والصناعات للتعبير عن أفكارهم فيها وتقرير حقائقها ، وهذه الألفاظ الاصطلاحية بمثابة لغة عرفية خاصة لكل علم أو فن يتواضع عليها أصحابه ، ويتفاهمون بها فيما بينهم ، وقد تختلف معاني بعض هذه الألفاظ الاصطلاحية عن معانيها اللغوية ، ومن ثم تكون مستغلقة على غير أهلها ؛ ولهذا فإن دراسة أي علم من العلوم تستوجب معرفة هذه الألفاظ الاصطلاحية ، ومعرفة المراد بها عند أهلها .

وقد كان لعلماء الإسلام فضل السبق في دراسة مصطلحات العلوم والفنون المختلفة وشرح معانيها وبيان الألفاظ المشتركة فيما بينها والألفاظ الخاصة لكل منها .

وقد كان عمل المسلمين ونشاطهم في هذا الجانب مظهراً من مظاهر النهضة العلمية في صدر الإسلام ، وقد شملت دراستهم للمصطلحات مصطلحات جميع العلوم ومنها مصطلحات علم الكلام .

ودراسة مصطلحات علم الكلام : إما أن تكون في كتب عامة تشملها وتشمل غيرها من مصطلحات العلوم الأخرى ، أو في كتب خاصة لدراسة مصطلحات علم الكلام فقط .

ومن النوع الأول كتاب :

١ ـ « مفاتيح العلوم » لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي المتوفي عام ٣٨٧ هـ فقد جاءت فيه المصطلحات الكلامية ضمن مصطلحات العلوم الشرعية ويعتبر من أقدم الكتب في هذا الصدد.

٢ ـ كتاب « التعريفات » لأبي الحسن علي بن محمد الحسيني الجرجاني الحنفي المشهور بالشريف الجرجاني المتوفي عام ٨١٦ هـ ، والكتاب يشمل المصطلحات اللغوية نحوية وبلاغية وغيرها ، والمصطلحات الكلامية والفلسفية ومصطلحات العلوم الشرعية ... إلخ .

٣ ـ كتاب « الكليــات » لأبي البقاء الحسنى الكفوي الحنفي المتوفي عام ١٠٩٤ هـ ، وهو يعرف بالمصطلحات الأساسية في اللغة والفقه وأصوله وعلم الكلام مع إلمام بالمعاني الفلسفية أيضاً .

٤ ـ كتاب « كشاف إصطلاحات العلوم والفنون » للشيخ محمد بن علي بن القاضي محمد بن صابر الفاروقي الحنفي الهندي التهانوي الذي فرغ من تأليفه عام ١١٥٨ هـ ويعتبر من أكثر هذه الكتب شمولاً واستيعاباً مع الدقة والترتيب .

٥ ـ كتاب « جامع العلوم ـ في اصطلاحات الفنون » الملقب بـ « دستور العلماء » للقاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول[١] الأحمدنكري الهندي .

ومما يلتحق بهذا النوع من المؤلفات العامة في المصطلحات الكتب الموسوعية التي لم تؤلف لدراسة المصطلحات ؛ ولكنها لا تخلو من بعض المصطلحات التي قد لاتوجد في الكتب المتخصصة مثل :

كتاب « المفردات في غريب القرآن » لأبي القاسم حسين بن محمد الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني ، فالكتاب كما يقول مؤلفه : « ليس نافعاً في علوم القرآن فقط بل نافع في كل علم من علوم الشرع ؛ فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته .... وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم »[٢] .

وكتب المنوعات والمسامرات فلسفية كانت أو أدبية كرسائل اخوان الصفا وكامل المبرد والكشول للعاملي وصبح الأعشى للقلقشندي وغيرها .

---

(١) ويلاحظ ما في هذه التسمية من أخطاء عقدية حيث أنه لا يجوز أن يضيف العبودية لغير الله تعالى وذلك في اسمه واسم أبيه .

(٢) الأصفهاني ، المفردات ، طبعة الميمنة بمصر ، ص ٣ .

وكذلك كتب المقالات والطبقات مثل « مقالات الاسلاميين » للأشعري ، و « طبقات الشافعية » للسبكي .

وكتب تقسيم العلوم ، مثل « مفتاح السعادة » لأحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده ، وكتاب « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » لمصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفه .

أما النوع الثاني من الكتب التي تعني بدراسة مصطلحات علم الكلام ، فهي الكتب التي إقتصرت على دراسة تلك المصطلحات ومنها على سبيل المثال : كتاب « الحدود في الأصول » لابن فورك المتوفي عام ٤٠٦ هـ إذ يعد من الكتب المبكرة لمتكلمي أهل السنة ـ دون الشيعة ـ يخصص للمصطلحات الكلامية ، وإن كان يضم إليها مصطلحات أصول الفقه لما كان بين الفنين في تلك الحقبة من علاقة وتداخل .

وكتاب « الحدود والحقائق » للشريف المرتضى المتوفي عام ٤٣٦ هـ ، و « كتاب الحدود » للغزالي .

وإذا غضضنا الطرف عن المصطلحات الفلسفية فإنا نشير هنا إلى الكتب التي تجمع بين مصطلحات الكلام والفلسفة مثل كتاب « المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين » للآمدي(١) .

هذه هي الدراسات السابقة للمصطلحات الكلامية سواء أفردت بالتأليف ، أو كانت مع غيرها من مصطلحات العلوم الأخرى ، كلها دراسات معجمية تستهدف ترتيب هذه المصطلحات ترتيباً معجمياً مع شرحها وبيان مدلولها عند القائلين بها من أرباب المذاهب الكلامية والاقتصار على ذلك .

---

(١) انظر : حسن محمود الشافعي ، المدخل إلى دراسة علم الكلام ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، المطبعة الفنية ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١ م ص ( ٢٣١ ـ ٢٥٧ ) ؛ تقديمه لكتاب المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، للآمدي ، ص ( ١١ ـ ٣٦ ) .

وكما قلنا في أول هذا التمهيد : إن لكل علم من العلوم مصطلحاته الخاصة به التي قد لاتوجد في اللغة ، وله كذلك معانيه الخاصة لتلك المصطلحات التي تختلف عن معانيها في اللغة إذا كانت تلك المصطلحات من مفردات اللغة العامة .

ودراسة هذه العلوم بناءً على تلك المصطلحات في دلائلها ومسائلها ، والتخاطب مع أهلها بتلك المصطلحات مسلك صحيح سواء كانت تلك المصطلحات من كلمات اللغة العامة أو لم تكن ، وسواء استعملت بمعناها في اللغة أو بمعنى اختلف ؛ لكن إذا جاز هذا المسلك في العلوم الرياضية والطبيعية .... الخ ، فإن الأمر يختلف ـ كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة ـ إذا تعلق بمصطلحات علم الكلام ، فعلم الكلام يتناول العقيدة ، والعقيدة إحدى موضوعات القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وهما منبعها الأول في دلائلها ومسائلها والمقياس الذي يجب الرجوع إليه في دراسة المصطلحات الكلامية لبيان مايصح استعماله منها وما لا يصح في شرح العقيدة والاستدلال عليها ، فقد يكون المصطلح غير وارد في اللغة ، أو وارداً فيها ؛ ولكن بمعنى يختلف عن معناه في اللغة ويتضمن مع ذلك معنى عقدياً باطلاً ، أو يلزم من استعماله كذلك عقيدة باطلة ، وقد يكون المصطلح غير وارد في الكتاب والسنة ، سواء صح معناه عقيدة أم لم يصح ، وقد يكون وارداً في الكتاب والسنة ومستعملاً في الكتب الكلامية بمعناه الشرعي ، أو مستعملاً بمعنى باطل شرعاً ؛ لما هو عليه في نفسه ؛ ولما يستلزمه من العقائد الباطلة ، وقد تكون المصطلحات الكلامية مصطلحات ـ كما ذكرنا في المقدمة ـ مجملة تدل على معانٍ صحيحة ومعانٍ باطلة ، فيؤدي الاطلاق في اثباتها إلى إثبات معنى باطل في حق الله تعالى ، ويؤدي الاطلاق في نفيها إلى نفي معنى صحيح في حق الله تعالى ، ومن ثم يقتضي الأمر ضرورة توضيح هذا الاشتراك في معانيها ؛ حتى لايكون الإثبات إلا لما يصح منها في حق الله ، ولايكون النفي إلا لما يستحيل منها في حقه تعالى طبقاً للأدلة الشرعية .

ونظراً لاتصال المصطلحات الكلامية بالعقيدة على هذا النحو ، ولما تكون عليه تلك المصطلحات من الموافقة أو المخالفة في ألفاظها ومعانيها لمصدر العقيدة الأول ـ وهو

الكتاب والسنة ـ لم يكن من الصواب التسليم بها مطلقاً كما وردت عند أصحابها ؛ بل كان لابد لها ـ كما قلنا ـ من دراسة تحليلية نقدية في ألفاظها ومعانيها قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً أو استبدالاً وذلك على ضوء الكتاب والسنة ، وهي المهمة التي تتكفل هذه الرسالة بالقيام بها في مجال البحث في أفعال الله تعالى .

وقبل أن نعرض للمصطلحات الكلامية بالدراسة النقدية على هذا النحو الذي ذكرناه نود أن نقدم موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذه المصطلحات ، وهو يتضمن نظرته إليها من جهة ، ومنهجه في دراستها ومناظرة أصحابها من جهة أخرى ، فعلى ضوء هذه النظرة وذلك المنهج نسير في تقويمنا لهذه المصطلحات وفي منهجنا النقدي لها .

فأما عن نظرة شيخ الإسلام للمصطلحات العلمية بصفة عامة والكلامية بصفة خاصة ، فإنها تتضح فيما يقرره عنها من الحقائق الآتية :

أولاً :إن لكل أهل فن وعلم ألفاظهم التي يتفاهمون بها مرادهم ، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم ، وهذه الألفاظ عرفية عرفاً خاصاً ، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً[(١)] .

ثانياً : ان مخاطبة أهل الاصطلاح بإصطلاحهم ولغتهم أمر غير مكروه إذا احتيج إليه بشرط أن تكون المعاني صحيحة ، وإنما يكره ذلك إذا لم يحتج إليه . ومن ذلك جواز ترجمة القرآن والحديث وقراءة كتب الأمم بلغتها[(٢)] .

ثالثاً : لم يكن ذم السلف والأئمة للكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ « الجوهر » و « العرض » و « الجسم » وغير ذلك، وإنما ذموهم لأن المعاني التي

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ١/٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

(٢) انظر : درء التعارض ١/٤٣ ، الفتاوى ٣/٣٠٦ .

يعبرون عنها بهذه المصطلحات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام مايجب النهي عنه ؛ وذلك لأن هذه المصطلحات تشتمل على معانٍ مجملة في النفي والاثبات : فالاثبات المطلق بها يؤدي إلى اثبات ماهو باطل ، والنفي المطلق بها يؤدي إلى نفي ماهو حق ؛ ولهذا كان يرى شيخ الإسلام ضرورة التفصيل والتقسيم في المعاني المجملة لهذه المصطلحات[١] .

رابعاً : مسألة إطلاق هذه الألفاظ ونفيها مسألة فقهية ؛ فقد يكون المعنى صحيحاً ويمتنع من إطلاق اللفظ ؛ لما فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعاً ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطل ، كما قال علي رضي الله عنه ـ لمن قال من الخوارج المارقين «لاحكم إلا لله ـ : « كلمة حق أريد بها باطل » .

هذه هي نظرة شيخ الإسلام للمصطلحات الكلامية ، وهذا هو موقفه منها .

ونظراً لأن هذه المصطلحات : منها مالم يرد به الشرع ، ومنها ماورد به الشرع ، ولأن اختلاف المتكلمين بها اختلافاً يرجع إلى الوضع ، أو إلى المعنى المقصود بها ، ولأنها ـ كما قلنا ـ تتضمن الدلالة على ماهو حق وماهو باطل ـ نظراً لكل ذلك فإن شيخ الإسلام له منهجه الخاص في المخاطبة بهذه المصطلحات والمناظرة عليها تبعاً لاختلاف أوضاعها ، وذلك على النحو الآتي :

أولاً : يختلف مراد المتكلمين بهذه الاصطلاحات إما لاختلاف الوضع وإما لاختلاف المعنى الذي هو مدلول اللفظ مثل اختلافهم في الجسم والجوهر كمن يقول : الجسم هو المؤلف . ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ، أو الجوهران فصاعداً ، أو الستة ..... إلخ . ومن يقول : هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وأنه مركب من المادة والصورة إلى غير ذلك ، ومن ثم فلابد من عرض هذا الاختلاف على الكتاب والسنة للقطع فيه[٢] .

---

(١) انظر : الفتاوى ٣٠٧/٣ .

(٢) انظر : الفتاوى ٣٠٨/٣ .

ثانياً : نظراً لاشتمال المصطلحات الكلامية على معانٍ مجملة صحيحة وباطلة ، فإن ذم السلف للمتكلمين في مسلكهم الذي اتبعوه من التكلم بهذه المصطلحات نفياً وإثباتاً في الدلائل والمسائل : من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي يسلكه أهل السنة في معرفة المعاني التي يقصدها المتكلمون بهذه الألفاظ ، ووزنها بالكتاب والسنة وإثبات الحق ونفي الباطل ، وذلك عندما يعبرون عن هذه المصطلحات لمن يتعامل بها ويفهم بها ليتبين ما وافق الحق منها مما خالفه ، فهذا عظيم المنفعة ، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه ، قال تعالى : ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾[1] فهذا هو منهجهم في مخاطبة هؤلاء[2] .

ثالثاً : الأصل في قضية المصطلحات أنها نوعان :

**النوع الأول** : مذكور في كتاب الله وسنة رسوله الله صلى الله عليه وسلم وكلام أهل الإجماع ، فهذا يجب اعتبار معناه وتعليق الحكم به ، فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح ، وإن كان ذماً استحق الذم ، وان أثبت شيئاً وجب إثباته ، وان نفى شيئاً وجب نفيه ، لأن كلام الله حق وكلام رسوله حق وكلام أهل الإجماع حق .

**النوع الثاني** : الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لايجوز تعليق المدح والذم والاثبات والنفي على معناها ، إلا بعد بيان أنه موافق للشرع ، وأغلب مصطلحات المتكلمين هي من هذا الباب كلفظ الجسم والحيز والجهة والجوهر والعرض .... إلخ .

رابعاً : يرى شيخ الإسلام أن للخطاب مقامات :

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢١٣ ) .

(٢) انظر : درء التعارض ١/٤٥ ـ ٤٦ .

**الأول** : إذا كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها فالواجب الاعتصام بالكتاب والسنة وعدم إجابته إلى غيرهما .

**الثاني** : إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وكذلك في مقام النظر فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة ، فإن الله سبحانه ضرب الأمثال في كتابه ، وبيّن بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمر المعاد وغير ذلك من أصول الدين وأجاب عن معارضة المشركين ، قال تعالى : ﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً ﴾[1] . وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع مخاطباته .

**الثالث** : إذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها . فإذا أخذ يذكر ألفاظاً مجملة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسماً ، أو لكان مركباً وهو منزه عن ذلك .... إلخ . فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة ؟ فإن أراد بها حقاً وباطلاً قبل الحق ورد الباطل . مثل أن يقول : أنا أريد بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونفي كونه مركباً ؛ فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسيماً لم يجز أن أدع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا[2] .

خامساً : المخاطب لأهل هذه المصطلحات بين أحد خيارين : إما أن يفصل فيقول : ماتريدون بهذه المصطلحات ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك ردّت .

---

(١) سورة الفرقان ، الآية ( ٣٣ ) .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ٢٣٨/١ .

وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً واثباتاً ، وفي هذه الحالة قد ينسبونه إلى العجز والإنقطاع ، وان تكلم معهم بها نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقاً وباطلاً فهم على حسب المصلحة ، فإن كانت مصلحتهم في تفخيم هذه المصطلحات وتجهيل من لايخاطبهم بها فعلوا ذلك ، وان كانت مصلحتهم في بيان اجمالها واشتباهها أثبتوا ذلك إذا خوطبوا بلغتهم . وفي مثل هذه الحال رجّح شيخ الإسلام ألا يخاطبوا إلا بالكتاب والسنة . فإذا أجابوا فبها ، وإلا تركت مناظرتهم ؛ وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وقد يدعي أحدهم أن عقله أدّاه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر ، فهل هناك تنازع في الضروريات ؟[1] .

هذه هي نظرة شيخ الإسلام إلى قضية المصطلحات ، وهذا هو موقفه منها قبولاً ورفضاً . وعلى هدى هذه النظرة وذلك الموقف سنسير بعون الله تعالى في دراستنا للمصطلحات الكلامية في هذه الرسالة .

---

(١) درء التعارض ١/٢٢٩ ، ٢٩٥ .

# الباب الأول

## التحسين والتقبيح بين العقل والشرع وماينبني عليهما من الأحكام

## في أفعال الله تعالى

ويشتمل على الفصول الآتية :

الفصل الأول : التحسين والتقبيح بين العقل والشرع .

الفصل الثاني : الوجوب العقلي على الله تعالى بين النفي والإثبات .

الفصل الثالث : اللطف .

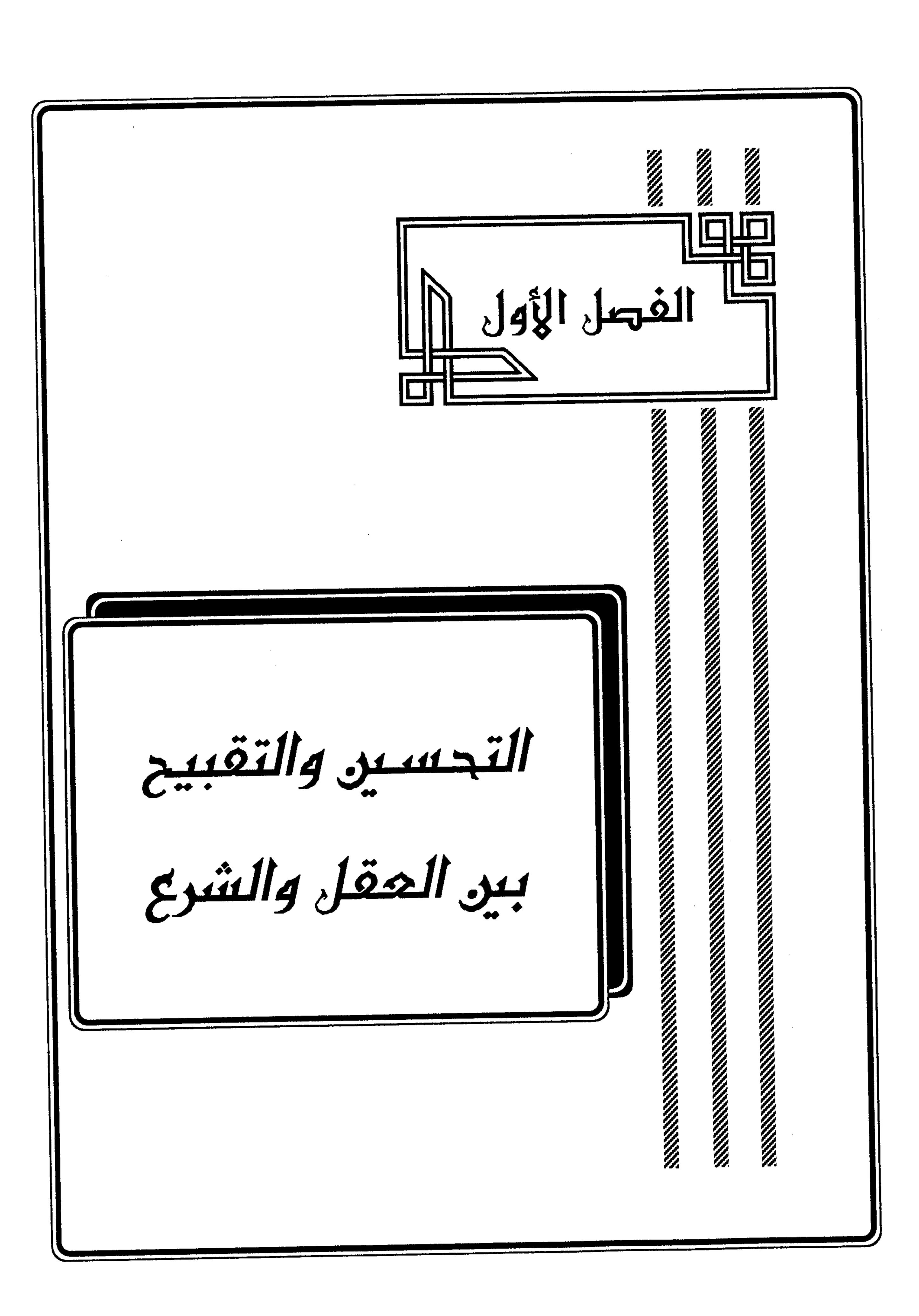
الفصل الرابع : الصلاح والأصلح .

الفصل الخامس : العوض عن الآلام بين التحسين والتقبيح .

الفصل السادس : الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى .

الفصل السابع : تحقيق الوعد والوعيد بين الوجوب والجواز .

الفصل الثامن : التعديل والتجوير في أفعال الله تعالى .



# الفصل الأول

# التحسين والتقبيح بين العقل والشرع

تعتبر قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من أهم قواعد علم الكلام ، ويعتبر الخلاف فيها نفياً وإثباتاً من أهم ما وقع بين المذاهب الكلامية من خلافات مذهبية ، لما يترتب على ذلك من الخلاف فى وجوب بعض الأفعال وجوباً عقلياً على الله تعالى ، وكذلك الخلاف فى التكليف والتعديل والتجوير والمسئولية والجزاء ... إلخ .

وسوف نورد فيما يلى مذاهب المتكلمين فى قضية التحسين والتقبيح العقليين ، ثم نعقب عليها ببيان مذهب السلف فى هذه القضية وذلك قبل الدراسة التحليلية للمصطلحات الكلامية فى هذا الباب .

## ١ ـ مذهب المعتزلة[١] :

يذهب المعتزلة إلى أن الحسن والقبح من صفات الفعل الذاتية المعلومة بالعقل ضرورة[٢] أو نظراً قبل ورود الشرع بالأمر بالحسن والنهى عن القبيح . فالعدل حسن قبل الأمر به ، والظلم قبيح قبل النهى عنه ، وإنما يأتى الشرع : إما مؤيداً لما أدركه العقل ضرورة أو نظراً من حسن الأفعال وقبيحها ، وإما كاشفاً لما لم يدركه العقل من ذلك ، وإن كان ثابتاً فى نفس الأمر . فهو لا يوجب فى الأفعال ما ليس فيها وإنما يكشف عما فيها من وجوه الحسن والقبيح الذاتية التى لا يدركها العقل ، أو مؤيداً لما أدركه العقل فى ذلك ، ومن هنا فإنهم يقررون ثبوت التكليف وتحمل المسئولية ومايترتب عليهما من الثواب والعقاب بناءً على هذه المعرفة العقلية ، فيجب على الإنسان شكر المنعم ، ثم هو مكلف بمحاسن الأخلاق وإن لم يأمره الشرع بذلك .

---

(١) المعتزلة من الفرق المعروفة ، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزّال كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصرى فأعتزله بسبب حكم مرتكب الكبيرة . ومعتقدهم يتمثل فى قولهم بالأصول الخمسة وهي : التوحيد والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . انظر : الشهرستانى ، الملل والنحل ٤٣/١ ، أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ١٣٨/١ .

(٢) ضرورة أى بداهة .

قال القاضى عبد الجبار[١] : « إن العلم بأصول المقبّحات والواجبات والمحسّنات ضرورى وهو من كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً ، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل ، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجّه عليه التكليف[٢] » .

ويقول أيضاً وهو يبين كيف يكون الشرع كاشفاً فقط عن وجوه الحسن والقبح : « فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرّران فى العقل ، إلا أنا لمّا لم يمكنا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله إلينا بالرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركّبه الله فى عقولنا[٣] » . ثم يقول القاضى مفصلاً دور الشرع وأنه لا يوجب الحسن والقبح وإنما يكشف عنهما يقول : « واعلم أن النهى الوارد عن الله ـ عز وجل ـ يكشف عن قبح القبيح ، لا أنه يوجب قبحه ، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه ، لا أنه يوجبه ، فلا يجب أن يظنّ أنا قد ناقضنا فى هذا الباب ، بل الفرق بيننا وبين المخالفين : أنهم جعلوه موجباً ومنعنا من ذلك ، وهم قصروا القبيح على النهى ، ونحن قسمنا الحال فى المقبّحات ، فقلنا ان فيها مايعرف بالعقل ، وفيها مايعرف بالنهى ، وقد بينا أيضاً أن نهى صاحب الدار إنما يكشف عن عدم الرضا ، ولابد من رضاه وبهذا يفارق نهى غيره ، فلا يظن أنا قد خرجنا عما قلناه من أن النهى لا تأثير له ، ولهذه الطريقة لو حصل العلم برضاه من دون أمر ، لعرفنا حسن دخول داره ، ولو كان نهيه غير كاشف عن كراهته ، لعرفنا حسن دخول داره ، ولحسن منا دخول داره[٤] » .

---

(١) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمزانى الأسد آبادى الملقب بقاضى القضاة والمعتزلة إذا أطلقوا قاضى القضاة لا يعنون به غيره ، وهو يمثل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص . من أشهر مؤلفاته : المغنى في أبواب العدل والتوحيد ، والمحيط بالتكليف وشرح الأصول الخمسة ( ت ٤١٥ هـ ) انظر : السبكي طبقات الشافعية ١٩٧/٥ ؛ تاريخ بغداد ١١٣/١١ .

(٢) المحيط بالتكليف ، تحقيق : عمر السيد عزمي ، مصر ، الشركة المصرية للطباعة ، التاريخ بدون ، ص ( ٢٣٤ ) .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، الطبعة الأولى ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الكريم عثمان ، مصر ، مطبعة الاستقامة الكبرى ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م ، ص ( ٥٦٥ ) .

(٤) المحيط بالتكليف ص ( ٢٥٤ ) ؛ وانظر : الغزالي ، المستصفى المطبوع مع مسلم الثبوت ، الطبعة الأولى ، مصر ، المطبعة الأميرية عام ١٣٢٢ هـ ، ٥٦/١ ؛ والجويني ، كتاب الإرشاد تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبدالحميد ، مصر مطبعة الاستقامة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م ، ص ( ٢٥٩ ) .

ومما يجدر ذكره أن من المعتزلة من أرجع الحسن والقبح في الأشياء والأفعال إلى وقوعهما على وجه معين يقتضي الحكم بذلك . قال القاضي عبد الجبار : « اعلم أن القبح ليس إلا لوقوعه على وجه ، لأن ما عدا ذلك من الصفات والأحكام الراجعة إليه وإلى فاعله ، وإلى وجود معنى وعدمه لا يتأتى ذكره هاهنا ، فليس إلا أنه يقبح لوقوعه على وجه ، ولأجل ذلك إذا عرفناه واقعاً على هذا الوجه عرفناه قبيحاً وإن لم نعلم أمراً سواه ، وإن لم نعرفه واقعاً على هذا الوجه لم نعرف قبحه[١] .

## ـ أدلة المعتزلة ومناقشتها :

استدل المعتزلة على ما ذهبوا إليه بأدلة منها ماذكره القاضي عبد الجبار . ومنها ماذكره غيره حكاية عنهم نذكر بعضها فيما يلي :

أولاً : لو خيِّر أحدنا بين الصدق والكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر ، فإنه يختار الصدق على الكذب ، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً ، وإلاّ فالنفع فيهما سواء .

ثانياً : كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه : يَمنة أو يَسرة لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط[٢] .

وقد رد الأشاعرة على هذين الدليلين بأن المراد بالحسن الموجود في الصدق وإرشاد الضال وتوجيه الأعمى ـ المراد بذلك صفة الكمال والملاءمة ، والمراد بالقبح في الكذب وعدم الارشاد صفة النقص والمنافرة وليس هذا محل النزاع وإنما النزاع في الحكم بحسن الأشياء وقبحها بمعنى المدح والثواب أو الذم والعقاب ـ فهذا لا يدرك إلا بالشرع ، أما الأول فيمكن إدراكه بالعقل[٣] . وسيأتي الحديث عن محل النزاع[٤] .

---

(١) المحيط بالتكليف ص ( ١٣٩ ، ١٤٢ ) ؛ وانظر المغنى ٢٢٩/١٣ ، ٣١٦ ، ٣١٧ .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٠٧ ـ ٣٠٨ ) ، والجرجاني ، شرح المواقف ، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور أحمد المهدي ، دار المحامي للطباعة ، التاريخ بدون ، ص ( ٣١٤ ـ ٣١٥ ) .

(٣) انظر : الجرجاني ، شرح المواقف ، ص ( ٣١٥ ) .

(٤) انظر : ص (   ) من البحث .

ثالثاً : لو كان حسن الفعل لأجل الأمر به من الله وقبح القبيح لأجل النهى عنه من الله ، لترتب على ذلك عدم معرفة الملاحدة لقبح الظلم والكذب لأنهم لا يعرفون الإله الناهي ولا يعرفون نهيه ، بينما نجدهم يعرفون قبح الظلم والكذب .

رابعاً : لو توقف حسن الفعل وقبحه على الأمر والنهى لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً ، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، وأن لايفترق الحال بين أن يكون من قِبَلنا وبين أن يكون من قبل الله تعالى ، لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين ، ألا ترى أن الحركة لما كانت علة في كون الذات متحركاً لم تفترق الحال بين أن تكون من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى ، كذلك ههنا ، وقد عرف خلافه(١) .

ونظراً لتركيز المعتزلة الشديد على جانب العقل ، ومبالغتهم في الثقة بمعارفه حتى جعلوه يستقل بمعرفة الحسن والقبيح ، وإنكارهم لمشاركة الشرع له في ذلك وإنما جعلوه كاشفاً فقط عن وجوه الحسن والقبح الذاتية في الأفعال ، ومع موافقة شيخ الإسلام ابن تيميه لهم على وجود الحسن والقبح الذاتيين في بعض الأفعال ـ لما فيها من المصالح ـ حتى قبل ورود الشرع بذلك ، فقد رد عليهم في عدة مواضع ، ونقدهم وأبطل قولهم فيما يأتي :

أولاً : أبطل قولهم باعتبار الشرع كاشفاً فقط عن حسن الأفعال وقبحها وأنه ليس سبباً في تحسين بعض هذه الأفعال وتقبيحها ، بل أثبت أن من الأفعال ما لا يعرف حسنه وقبحه ، إلا عن طريق الشرع .

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله(٢) ـ : « فالناس في مسألة " التحسين والتقبيح " على ثلاثة أقوال : طرفان ، ووسط .

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٣١١ ـ ٣١٢ ) ، والمحيط بالتكليف ، ص ( ٢٥٢ ) وما بعدها .

(٢) أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية وعلمه وشهرته يغنيان عن التعريف به ، ت سنة ٧٢٨ هـ .

الطرف الأول : قول من يقول بالحسن والقبح ، ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له ، ولا يجعل الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات ، لا سبباً لشيء من الصفات ، وهو قول المعتزلة ـ وهو ضعيف ـ وإذا ضُمّ إلى ذلك قياس الرب على خلقه ، فقيل : ماحسن من المخلوق حسن من الخالق ، ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة ، وماذكروه في التجوير والتعديل ، وهم مشبهة الأفعال ، يشبهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال ، وهذا قول باطل »(١) .

ثانياً : أبطل ما ذهبوا إليه من ترتيب الثواب والعقاب على مجرّد ما يكون في الأفعال من حسن وقبح ذاتيين دون أن يتوقف ذلك على ورود الشرع به . وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ : « وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يكون مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك ، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم ، والظلم يشتمل على فسادهم ، فهذا النوع هو حسن وقبيح ، وقد يعلم بالعقل ، والشرع قبّح ذلك لا أنه أثبت صفة لم تكن ؛ لكن لايلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً في الآخرة ، إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح ؛ فإنهم قالوا : إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث الله إليهم رسولاً ، وهذا خلاف النص . قال تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾(٢) . وقال تعالى : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾(٣) .... وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميه ، جمع وترتيب الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي ومساعده ابنه محمد ـ ط الملك فهد بن عبد العزيز وإشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين ، القاهرة ، مطبعة المساحة العسكرية ، سنة ١٤٠٤ هـ ٨/٤٣١ ـ ٤٣٦ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ( ١٥ ) .

(٣) سورة النساء : الآية ( ١٦٥ ) .

ومنذرين »[١]. والنصوص الدالة على أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة ، ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح : إن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم »[٢] .

ثالثاً : أبطل شيخ الإسلام ماذهبت إليه المعتزلة من إيجاب بعض الأفعال على الله تعالى وجوباً عقلياً بناء على مافيها من حسن ذاتي وتحريم بعضها في حقه لما فيها من قبح ذاتي قياساً على مايجري في شأن المخلوقات . وفي ذلك يقول شيخ الإسلام : « وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى ، والتحريم بالقياس على خلقه ، فهذا قول القدرية ، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول . وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه ، وأن ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً ، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب ، قال : انه كتب على نفسه لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئاً ، كما يكون للمخلوق على المخلوق ، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير ، فهو الخالق لهم ، وهو المرسل إليهم الرسل ، وهو الميسر لهم الإيمان ، والعمل الصالح . ومن توهّم من القدرية ، والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره فهو جاهل في ذلك »[٣] .

وهكذا رد عليهم شيخ الإسلام رداً إجمالياً في هذه القضية وذلك ـ كما سبق ـ بعد موافقته لهم في دور العقل في التحسين والتقبيح .

---

(١) رواه البخاري ، كتاب التوحيد ـ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله ١٧٤/٨ ؛ ومسلم ـ كتاب التوبة ٢١١٤/٤ وهو قطعة من حديث عبد الله بن مسعود .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ٤٣١/٨ ـ ٤٣٦ .

(٣) إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، الطبعة الأولى ، تحقيق وتعليق د. ناصر بن عبدالكريم العقل ، الرياض ، مطابع العبيكان ، ١٤٠٤ هـ ، ص ٧٧٦/٢ ـ ٧٧٧ .

## ٢ ـ مذهب الكرامية[١] :

نقلت كتب الفرق والمقالات عن الكرامية أنهم يرون أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها ، ويرتبون الثواب والعقاب على الحسن والقبح كصفات ذاتية للأفعال ، ويجعلون الشرع مخبراً فقط عنها لا مثبتاً لها كقول المعتزلة تماماً .

قال الشهرستاني[٢] بعد أن عرض مذهب الأشاعرة : « وخالفنا في ذلك التنويه و .... والكرامية فصاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها »[٣].

ونظراً لمطابقة مذهب الكرامية لمذهب المعتزلة في القول بالحسن والقبح العقليين وماترتب على ذلك من الوجوب العقلي وترتيب الثواب والعقاب على مافي الفعل من صفات ذاتية ، ونظراً لما وقع من التوضيح لمذهب المعتزلة وإيراد أدلتهم والرد عليها ، فإننا نكتفي هنا بأن نشير فقط إلى أن الكرامية كالمعتزلة ، وبالتالي يكون تبيين خطأ المعتزلة بمثابة توضيح خطئهم ، والله أعلم .

---

(١) الكرامية هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام السجستاني المتوفي سنة ٢٥٥ هـ كانوا يثبتون الصفات ولكنهم ينتهون في ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم ، وكانوا يوافقون السلف في إثبات القدر والقول بالحكمة ، ولكنهم يوافقون المعتزلة في بعض قضايا العقل كالتحسين والتقبيح ، انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ١٠٨/١ ، وابن حزم ، الفصل ٤٥/٤ ، والبغدادي في الفرق بين الفرق ، ص ١٣٠ ـ ١٣٧ .

(٢) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشافعي المتكلم ، والمؤلف المشهور ، ولد ببلدة شهرستان من اقليم خراسان تنقل بين مراكز العلم في فارس ومكة وبغداد ، توفي بشهرستان سنة ٥٤٨ هـ ، ومن أهم مؤلفاته : الملل والنحل ، ونهاية الاقدام في علم الكلام ، انظر : الذهبي ، سير أعلام النبلاء ٢٨٦/٢٠ ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٢٧٣/٤ .

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرره وصححه الفرد جيوم ، معلومات الطبع بدون ، ص ( ٣٧١ ) .

## ٣ـ مذهب الأشاعرة[١] :

يذهب الأشاعرة إلى أنه ليس للعقل دور في الحكم بحسن الأفعال أو قبحها ، وأن الأفعال قبل ورود الشرع لا توصف بحسن ولا قبح إذ أن الشرع هو الذي يضفي عليها هذه الأوصاف فيكون الحسن ما أمر به والقبيح مانهى عنه ، وله ( أي الشرع ) أن يقبّح ماحسنه ويحسّن ماقبحه فيكون الحسن والقبح عندهم ليس من الصفات الذاتية للأفعال .

قال عضد الدين الإيجى[٢] : « القبيح مانهى عنه شرعاً والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها ، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقى في الفعل يكشف عنه الشرع ، بل الشرع هو المثبت له والمبين ، ولو عكس الشارع القضية ، فحسّن ما قبحه ، وقبّح ما حسنه ؛ لم يكن ممتنعاً وأنقلب الأمر »[٣] .

وقال الآمدى[٤] : « وأما أهل الحق[٥] فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحالّ ، بل إن وصف الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً فليس إلاّ لتحسين الشرع أو

---

(١) الأشاعرة نسبة إلى شيوخ الأشعرية ، والأشعرية هم أتباع أبي الحسن الأشعري قبل رجوعه إلى مذهب أهل السنة وبعد تركه الاعتزال وهم يثبتون بعض الصفات ويؤولون بعضها .
انظر الشهرستاني ، الملل والنحل ٩٤/١ .

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار البكري ، الشيرازي ، الشافعي ، القاضي ، الملقب بعضد الدين ، كان عارفاً بالأصول والمعاني والعربية ، حبسه صاحب كرمان إلى أن مات في الحبس سنة (٧٥٦هـ) من أشهر تلاميذه سعد الدين التفتازاني ، ومن مؤلفاته : المواقف في علم الكلام ، والعقائد العضدية وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه . انظر : السبكي طبقات الشافعية ٣٧٣/٣ ؛ ومفتاح السعادة ٢١١/١ .

(٣) شرح المواقف ص ( ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ) ؛ وأنظر الجويني ، الإرشاد ص (٢٥٨) .

(٤) هو أبو الحسن على بن محمد بن سالم الملقب بسيف الدين الآمدى ، عالم بالأصول ولد بآمد وتعلم في بغداد والشام ودرس بالقاهرة واشتهر ، توفى سنة ( ٦٣١ هـ ) ، من مصنفاته : الأحكام في أصول الأحكام ، غاية المرام في علم الكلام ، وأبكار الأفكار . انظر : ابن خلكان ، الوفيات ٣٢٩/١ ، السبكي ، الطبقات ٣٠٦/٨ ، والذهبي ، سير أعلام النبلاء ٣٦٤/٢٢ .

(٥) يقصد بهم الأشاعرة ، وهذا هو مصطلحهم عن أنفسهم في مقابلة المعتزلة والفرق الأخرى ، وإن كان الصواب أن أهل الحق هم أهل السنة والجماعة ، ويعتبر هذا التوضيح بمثابة بيان هذه العبارة في عامة الرسالة .

تقبيحه إياه ، بالاذن فيه أو القضاء بالثواب عليه ، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ، ومعان مفارقة من الأعراض ، بسبب الأغراض والتعلقات ، وذلك يختلف باختلاف النسب والاضافات . فالحسن إذن : ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعاً ، أو ماتعلق به غرض ما عقلاً ، وكذا القبيح في مقابلته » (١).

ونلحظ هنا أن الآمدي ومن قبله الرازى أعطى للعقل دوراً في إدراك حسن الأفعال وقبحها وهو مايرجع ليس إلى صفة ذاتية فيها بل إلى مايتعلق بها من الأمور الخارجية كترتيب المنافع أو المضار عليها وملاءمتها أو منافرتها للأغراض والطباع : فالآمدى أضاف إلى تحسين الشرع وتقبيحه للأفعال اعتبار موافقة الأغراض ومخالفتها في الحكم بالتحسين والتقبيح عقلاً وفي ذلك يقول : « واطلاق الأصحاب : أن الحسن والقبيح ليس إلاّ ما حسّنه الشرع أو قبحه ، فتوسع في العبارة ، إذ لا سبيل إلى جحد أن ماوافق الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يرد به الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته حسناً ، كما يسمى ما ورد به الشرع بتسميته حسناً كذلك ، وذلك كاستحسان ماوافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك . وليس المراد بإطلاقهم : إن الحسن ما حسّنه الشرع ، أنه لا يكون حسناً إلا ما أذن فيه ، أو أخبر بمدح فاعله . وكذا في جانب القبيح أيضاً » (٢).

وإذا كان الآمدي يعطى للعقل دوراً في إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها ، فقد جاء الايجى بعد ذلك لتقرير هذا المبدأ وهو يحرِّر محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه القضية فيقول : « ولابد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول : الحسن ، والقبح يقال لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال ، والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولانزاع أن مدركه العقل .

---

(١) غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، مصر ، الأهرام التجارية ، ١٩٧١م ، ص ( ٢٣٤ ) .

(٢) غاية المرام ، ص ( ٢٣٥ ) ؛ وأنظر الرازى ، نهاية العقول ٦٠/٧ ب وما بعدها ؛ الأربعين في أصول الدين ص (٤٦) ؛ المحصل ، ص ١٤٧ .

الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي ، ويختلف بالاعتبار ؛ فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب ، وهذا هو محل النزاع ؛ فهو عندنا شرعى : وعند المعتزلة عقلى »[١] . ومنهم من يرى أن منها ما يعلم بالشرع كجهة الحسن في صوم آخر يوم من رمضان ، وجهة القبح في صوم أول يوم من شوال[٢] .

ومعنى ذلك أن النزاع بين المعتزلة والأشاعرة يدور حول الحكم بالحسن والقبح بما أمر الشرع به ومانهى عنه من أفعال ، حيث يرى المعتزلة أن الشرع أمر بما هو حسن عقلاً ونهى عما هو قبيح عقلاً ، فالحكم بحسن هذه الأفعال وقبحها حكم عقلى ، وجاء الشرع آمراً وناهياً بناءً على هذا الحكم . إذن يكون الشرع تابعاً للعقل في نظرهم . وأما الأشاعرة فإنهم يرون أن هذه الأفعال حسنة أو قبيحة لمجرد أمر الشرع بها أو نهيه عنها ، فليس للعقل حكم سابق فيها قبل ورود الشرع . ويرى أحمد أمين أن هذا تطور في فكرة الأشعرية جعلهم يوافقون المعتزلة موافقة جزئية عندما فرقوا بين نوعين من الحسن والقبح : أحدهما ذاتى يدركه العقل ، والآخر نسبى لايدرك إلا بالشرع[٣] . ويظهر ذلك عند الجوينى وما نقله شيخ الإسلام عن الرازى وحكى أنه أخذه عن الفلاسفة[٤] .

## أدلة الأشاعرة :

استدل الأشاعرة على مذهبهم هذا بأدلة عقلية ونقلية نذكر منها :

أولاً : أن العبد مجبور[٥] في أفعاله ، وإذا كان كذلك ؛ لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً ، بيانه : أن العبد إن لم يتمكن من الترك ؛ فذلك هو الجبر وان تمكّن ولم

---

(١) المواقف المطبوع مع شرحه ، ص ( ٢٩٨ ـ ٣٠٠ ) .

(٢) نفس المرجع ص (٣٠١) .

(٣) نقلاً عن مقدمة ( الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ) الطبعة الثانية ، تقديم وتحقيق الدكتور / محمود قاسم ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٩ م ، ص ( ٩٤ ) .

(٤) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه : ٨/٣١٠ .

(٥) هذا هو مقتضى التفسير الأشعرى للكسب . وهو مقارنة قدرة العبد لقدرة الرب دون أن يكون لها تأثير في الفعل ، ثم إن التعبير بالجبر في هذا الدليل هو تعبير الايجى في المواقف بلفظه .

يتوقف على مرجِّح بل صدر عنه تارة ، ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقياً ، وان توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ؛ وإلاّ تسلسل ، ووجب الفعل عنده وإلا جاز منه الفعل والترك ؛ فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا . وعلى التقادير[١] فلا اختيار للعبد فيكون مجبوراً .

وقد رد ابن القيم[٢] على هذا الدليل بأنه فاسد من وجوه متعددة :

أحدها : أنه يتضمن التسوية بين الحركة الضرورية والاختيارية وعدم التفريق بينهما ، وهو باطل بالضرورة والحسّ والشرع فالاستدلال على أن فعل العبد اختيارى استدلال على ماهو معلوم البطلان ضرورة وحساً وشرعاً فهو بمنزلة الاستدلال على الجمع بين النقيضين وعلى وجود المحال .

الوجه الثاني : لو صحّ الدليل المذكور لزم منه أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله لأن التقسيم المذكور والترديد جار فيه بعينه بأن يقال فعله تعالى إما أن يكون لازماً أو جائزاً فان كان لازماً كان ضرورياً وان كان جائزاً فان احتاج إلى مرجح عاد التقسيم وإلاّ فهو اتفاقى ويكفى في بطلان الدليل المذكور أن يستلزم كون الرب غير مختار .

الوجه الثالث : أن الدليل المذكور لو صحّ لزم بطلان الحسن والقبح الشرعيين لأن فعل العبد ضروري أو اتفاقى . وما كان كذلك فإن الشرع لا يحسّنه ولا يقبّحه لأنه لايرد التكليف به فضلاً عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح »[٣] .

---

(١) التقادير وهي ثلاثة : امتناع الترك ، وكون الفعل اتفاقياً ، أو اضطرارياً .

(٢) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبى بكر أيوب بن سعد الزُّرعى الدمشقى المشهور بابن قيم الجوزيه من أشهر تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيميه ، عالم نحرير ومجاهد كانت وفاته سنة ( ٧٥١ هـ ) له مؤلفات كثيرة منها : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل وأعلام الموقعين وزاد المعاد . انظر : الدر الكامنة ٦٠/١ والبداية والنهاية ٢٤٦/١٤ .

(٣) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم الجوزيه ، بيروت دار الكتب العلمية ـ التاريخ بدون ، ٢٥/٢ .

الدليل الثاني للأشاعرة : لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه ؛ لأن ما بالذات لايزول واللازم باطل ؛ فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبى بل يجب ويُذَمّ تاركه قطعاً وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعّد بالقتل[(١)] .

وقد أجاب الحافظ بن القيم على هذا الدليل من عدة طرق نذكر منها :

الطريق الأول : « لا نسلم أنه يحسن الكذب فضلاً عن أن يجب بل لا يكون الكذب إلا قبيحاً . وأما الذى يحسن فالتعريض والتورية كما وردت به السنة النبوية[(٢)] ، وكما عرّض ابراهيم ـ عليه السلام ـ للملك الظالم بقوله : هذه أختى[(٣)] لزوجته وكما قال إنى سقيم[(٣)] فعرّض بأنه سقيم قلبه من شركهم أو سيسقم يوماً ما .

الطريق الثاني : ان تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضى مصلحة راجحة على الصدق لا تخرجه عن كونه قبيحاً لذاته فإن الله حرم الميتة والدم ولحم الخنزير للمفسدة التي في تناولها وهي ناشئة من ذوات هذه المحرمات ، وتخلف التحريم عنها عند الضرورة لا يوجب أن تكون ذاتها غير مقتضية للمفسدة التي حرمت لأجلها فهكذا الكذب المتضمن نجاة نبي أو مسلم »[(٤)] .

الدليل الثالث : قوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾[(٥)] لأنه لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواءً ورد الشرع أو لا واللازم فاسد للآية[(٦)] .

---

(١) راجع لأدلة الأشاعرة : الايجى ، المواقف المطبوع من الشرح ص ( ٣٠٤ ـ ٣٠٩ ) .

(٢) راجع : صحيح البخارى ، كتاب الأدب ، باب المعاريض مندوحة عن الكذب ١٢١/٧ .

(٣) انظر : صحيح البخارى ، كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى ( واتخذ الله ابراهيم خليلاً ) ١١٢/٤ من حديث أبى هريرة الطويل وأوله : لم يكذب ابراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات ثنتين منهن في ذات الله عز وجل قوله إنى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا .... إلى أن قال فسأله عنها ( أي عن زوجته ساره ) فقال من هذه قال أختى . وصحيح مسلم ، كتاب الفضائل ١٨٤٠/٤ .

(٤) مفتاح دار السعادة ٣٦/٢ ـ ٣٧ .

(٥) سورة الإسراء ، الآية ( ١٥ ) .

(٦) انظر : سعد الدين التفتازاني ، شرح المقاصد ١١٠/٢ ، القاهرة دار الطباعة العامرة ، ١٢٧٧ هـ .

وقد وجه ابن القيم احتجاج الأشاعرة بالآية المذكورة على هذا النحو توجيهاً يزيده وضوحاً فقال : « ووجه الاحتجاج بالآية أنه سبحانه نفى التعذيب قبل بعثه الرسل ، فلو كان حسن الفعل وقبحه ثابتاً له قبل الشرع لكان مرتكب القبح وتارك الحسن فاعلاً للحرام وتاركاً للواجب ، لأن قبحه عقلاً يقتضي تحريمه عقلاً عندكم ، وحسنه عقلاً يقتضي وجوبه عقلاً ، فإذا فعل المحرم وترك الواجب استحق العذاب عندكم والقرآن نصٌّ صريح أن الله لا يعذب بدون بعثه الرسل »[1] .

واستدلالهم بهذه الآية على عدم الثواب والعقاب قبل ورود الشرع ــ خلافاً للمعتزلة ــ فمع تصحيح شيخ الإسلام لهم ، إلا أنه يأخذ عليهم تناقض مذهبهم حيث يخالفون مقتضى هذه الآية في جوانب أخرى من هذا المذهب ــ وان كان في غير موضوعنا ــ ومن ثم اعتبر الآية المذكورة حجة على الفريقين . يقول شيخ الإسلام : « وقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ حجة على الطائفتين . وان كان نفاة التحسين والتقبيح العقلى يحتجون بهذه الآية على منازعيهم ، فهي حجة عليهم أيضاً ، فانهم يجوِّزون على الله أن يعذِّب من لاذنب له ومن لم يأته رسول ، ويجوِّزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول ، بل يقولون إن عذابهم واقع . والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ، ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم ودل على أنه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول والله سبحانه أعلم »[2] .

هذه بعض أدلة الأشاعرة وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيميه وتلميذه الحافظ ابن القيم بما يكفى ويشفى .

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شيخ الإسلام ردَّ عليهم كذلك في تحرير محل النزاع عندما قسموا الحسن والقبح إلى ما يعلم بالعقل كصفة الكمال والنقص والملاءمة

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/٣٩ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د. محمد رشاد سالم ، الرياض ، جامعة الإمام ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، ٨/٤٩٢ ــ ٤٩٤ .

والمنافرة وإلى ما لا يعلم إلا الشرع ، ككون الفعل سبباً للمدح والثواب أو الذم والعقاب ، وبيّن أن هذا القسم أيضاً يرجع إلى الملاءمة والمنافرة حيث يقول : « والعقلاء متفقون على أن كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان وبعضها منافياً له ، إذا قيل هذا حسن وهذا قبيح . فهذا الحسن والقبح مما يعلم بالعقل باتفاق العقلاء وتنازعوا في الحسن والقبح ، بمعنى كون الفعل سبباً للذم والعقاب ، هل يعلم بالعقل أم لا يعلم إلاّ بالشرع . وكان من أسباب النزاع أنهم ظنوا أن هذا القسم مغايرٌ للأول ، وليس هذا خارجاً عنه فليس في الوجود حسن إلا بمعنى الملائم ولا قبيح إلا بمعنى المنافى ، والمدح والثواب ملائم ، والذم والعقاب منافى ، فهذا نوع من الملائم والمنافى »[١] .

وقد ذكر ابن القيم في الرد على الأشاعرة في أن العقل يدرك ما في الأشياء من حسن وقبح قبل ورود الشرع فقال : « ولهذا قال بعض الأعراب وقد سئل بماذا عرفت محمداً رسول الله ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به .

أفلا ترى هذا الأعرابى كيف جعل مطابقة الحسن والقبح الذي ركب الله في العقل إدراكه لما جاء به الرسول شاهداً على صحة رسالته وعلماً عليها ولم يقل إن ذلك يقبح طريق الاستغناء عن النبوة بحاكم العقل »[٢] . وذكر ابن القيم رحمه الله ـ قوله تعالى : ﴿ وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾[٣] . وبيّن أن الله أخبر أنها فاحشة قبل نهيه عنها ، وفي قوله تعالى : ﴿ قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾[٣] دليل على أنه لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر وإلا لو كانت فاحشة بالنهى فقط يكون الكلام إن الله لا يأمر بما ينهى عنه ، وهذا يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلاً عن كلام العزيز الحكيم[٤] .

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/٣٠٨ ـ ٣١٠ .

(٢) مفتاح دار السعادة ٢/١١٧ .

(٣) سورة الأعراف ، الآية (٢٨) .

(٤) راجع : مدارج السالكين ١/٢٣٣ ـ ٢٣٥ .

## مذهب الماتريدية[١] :

يذهب الماتريدية إلى أن الأفعال تشتمل على صفات ذاتية من الحسن والقبح تدرك بالعقل ، ولكنهم لا يوجبون شيئاً على الله عز وجل بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، وإن كانوا ـ يختلفون في إثبات أحكام للأفعال من وجوب وحرمة وما يترتب عليها من ثواب وعقاب بناءً على صفتى الحسن والقبح : فمنهم من يثبت ذلك وهؤلاء يوافقون المعتزلة[٢] . ومنهم من لا يثبت ذلك ولا يرى أن حكماً ما يثبت للفعل إلا بعد ورود الشرع .

قال الكمال بن الهمام[٣] : « وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة ، ثم اتفقوا على نفى ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح .... إلخ .

واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم الله في ذلك الفعل ؟

فقال الأستاذ أبو منصور الماتريدي[٤] وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ماهو شنيع إليه ، وتصديق النبى عليه السلام وهو معنى شكر المنعم .

---

(١) نسبة إلى الماتريدي أبي منصور وستأتي ترجمته ، ويطلق عليهم كذلك الحنفية وذلك لتلاقي أفكار الماتريدي مع الإمام أبي حنيفة ، وهم يلتقون مع الأشاعرة في كثير من مسائل العقيدة ، وإن كانوا يلتقون في بعضها مع المعتزلة . من أشهر علمائهم : أبو منصور الماتريدي ، أبو المعين النسفى والبياضي . انظر : تاريخ المذاهب الإسلامية ١/١٩٥ ومابعدها .

(٢) انظر : الماتريدى ، التوحيد ، حققه وقدم له د. فتح الله خليف ، مصر دار الجامعات المصرية ، التاريخ بدون ، ( ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ١٧٨ ) .

(٣) إمام من أئمة الحنفية ، عالم بالتفسير والأصول والفقه واسمه محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي ثم الاسكندري ، الملقب بكمال الدين والمعروف بابن الهمام ، ت سنة ( ٨٦١ هـ ) من مؤلفاته ( فتح القدير في شرح الهداية ، والتحرير في أصول الفقه والمسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ، شذرات الذهب ٧/٢٩٨ ، مفتاح السعادة ٢/٢٧٠ .

(٤) هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي من أئمة علماء الكلام وهو الذي تنسب إليه الماتريدية توفى سنة ( ٣٣٣ هـ ) من مؤلفاته : ( التوحيد ) مطبوع بتحقيق فتح الله خليف ، وشرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة وغيرها .
انظر : مفتاح السعادة ٢/٩٦ ، تأويلات أهل السنة ص ( ٣ ) .

وقال أئمة بخارى منهم : لا يجب إيمان ولايحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة[١] واستدل هذا الفريق بقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾[٢] [٣] .

وبعد هذا العرض لمذهب الماتريدية يتضح أنهم يختلفون فيما بينهم بعد اتفاقهم في القول بالتحسين والتقبيح العقليين ـ يختلفون في ترتيب أحكام الأفعال ومايتبعها من الثواب والعقاب : فمن تبع المعتزلة فهم في ذلك يُرَد عليهم بما تقدم في الرد على المعتزلة في ترتيبهم الثواب والعقاب على مجرد ما في الأفعال من حسن وقبح ذاتيين ، ومن لم يرتب على المعرفة العقلية شيئاً من الوجوب على الله ومن الثواب والعقاب فلا غبار عليه وهذه موافقة لمذهب السلف .

## مذهب أهل السنة[٤] :

لما كان مذهب السلف وسطاً بين الطرفين فإنه يقبل من كلا الطرفين ماعندهم من الحق وما أصابوا فيه ، ويرد عليهم باطلهم ومازلّوا فيه ، فيكون بذلك قد سلم من الاعتراضات الواردة على كل من الآراء البعيدة عن الحق والمجانبة للصواب ، ومرجعهم في كل ذلك وميزانهم هو الكتاب والسنة . فهم لا يبالغون في تعظيم العقل ورفعه وتحكيمه في كل الأمور كما فعلت المعتزلة ، كما أنهم لا يجردونه عن كل حكم وإدراك كما ذهب إليه الأشاعرة . وخلاصة مذهب أهل السنة في مسألة التحسين والتقبيح هو أنهم يثبتون الحسن والقبح كصفات ذاتية لبعض الأفعال تعلم بالعقل كحسن العدل والصدق ، وقبح الظلم والكذب ، ولكنهم لا يرتبون التكليف والثواب والعقاب على هذه الصفات من الحسن

---

(١) المسامرة في شرح المسايرة ، الطبعة الثانية ، مصر ، مطبعة السعادة ، ١٣٤٧ هـ ، ٣٨/٢ ـ ٤٥ .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ( ١٥ ) .

(٣) انظر المسامرة في شرح المسايرة ٤٦/٢ .

(٤) هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعوهم والسلف الصالح أهل الكتاب والسنة العاملون بهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المتبعون لآثار الصحابة والتابعين وأئمة الهدى المقتدى بهم في الدين الذين لم يبتدعو ولم يبدلوا . انظر : ناصر العقل ، مفهوم أهل السنة والجماعة ؛ ودائرة المعارف الإسلامية ٢٨٤/١٢ .

والقبح إلا بعد ورود الشرع كما قال تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾(١) ، ولايقولون بإيجاب شيء على الله تعالى إيجاباً عقلياً .

والسلف مع تقريرهم لمذهبهم وتصحيحهم له بإقامة الأدلة عليه ، يردون على أدلة خصومهم من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم بما يبطلها ويدمغها سواء كانت عقلية أو مفاهيم خاطئة من الأدلة السمعية ـ كما سبق أن ذكرنا ذلك بالتفصيل عند عرض مذاهبهم وأدلتهم عليها(٢) ـ وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيميه ـ رحمه الله ـ : « والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون : الله حرّم المحرمات فحرمت ، وأوجب الواجبات فوجبت ، فمعنا شيئان : إيجاب وتحريم ، وذلك كلام الله وخطابه ، والثاني وجوب وحرمة وذلك صفة للفعل . والله تعالى عليم حكيم ، علم ما تتضمنه الأحكام من المصالح ، فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهى والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم ، وهو أثبت حكم الفعل ، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب .

وقد ثبت من الخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ، ولو لم يرد الشرع بذلك ، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم ، والظلم يشتمل على فسادهم ، فهذا النوع حسن وقبيح ، وقد يعلم بالعقل . والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن ؛ لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً في الآخرة ، إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح .

النوع الثاني : أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً ، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً ، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع .

النوع الثالث : أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد ، هل يطيعه أم يعصيه !! ولايكون المراد فعل المأمور به ، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ، فلما أسلما وتلّه للجبين حصل

(١) سورة الإسراء ، الآية ( ١٥ ) .

(٢) راجع ص ( ٢٥ ، ٣١ ) من هذا البحث .

المقصود ففداه بالذبح ، وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى ، لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة ، فلما أجاب الأعمى قال الملك : أمسك عليك مالك ، فإنما ابتليتم فرضى عنك ، وسخط على صاحبيك[١] .

فالحكمة منشأها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به ، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك ، بدون أمر الشارع . والأشعرية ادعوا : أن جميع الشريعة من قسم الامتحان ، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع ؛ وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة ، وهو الصواب »[٢] .

وخلاصة هذا التقرير من شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ إثبات صفات الفعل من الحسن والقبح سواء قبل ورود الشرع أو بعده ، وعدم التلازم بين أن يكون للفعل صفات ذاتية من الحسن والقبح وبين أن يثاب الإنسان أو يعاقب بهذه الصفات ، كما أنه أشار إلى أن هناك من الأفعال ما يكتسب الحسن بأمر الشارع به والقبح بنهى الشارع عنه ، وأن هناك أفعالاً يؤمر بها بقصد الابتلاء والاختبار لا لحسن ولا لقبح .

وقد أشار الحافظ ابن القيم لهذه القضية ـ وهو يقرر مذهب السلف ونقداً لمذاهب المتكلمين السابقة ـ حيث يقول : « والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل : أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة . ولكن لا يترتب عليها ثواب ولاعقاب إلا بالأمر والنهى . وقبل ورود الأمر والنهى لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه ـ بل هو في غاية القبح ، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل . فالسجود للشيطان والأوثان ، والكذب والزنا ، والظلم والفواحش كلها قبيحة في ذاتها والعقاب عليها مشروط بالشرع »[٣] .

وبعد أن وضح شيخ الإسلام آراء الطوائف في قضية التحسين والتقبيح العقليين وناقشها ، وبعد أن وضح أنواع الحسن والقبح ، بيّن ما عليه أهل السنة ووسمه بأنه الحق

(١) صحيح البخارى ١٤٦/٤ ، كتاب الأنبياء ، باب حديث أبرص وأقرع وأعمى في بنى اسرائيل ، ٢٢٣/٧ ، كتاب الأيمان والنذور ، باب لا يقول ما شاء الله وشئت ، وصحيح مسلم ، كتاب الزهد ٢٢٧٥/٤ ـ ٢٢٧٦ من حديث أبى هريرة رضي الله عنه .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ٤٣١/٨ ـ ٤٣٦ .

(٣) مدارج السالكين ، مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م ، ٢٣١/١ ـ ٢٣٢ .

والصواب فقال : « وطائفة تقول : بل هي " أي الأفعال " متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم ، لكن لا يعاقب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (١) وفي قوله : ﴿ كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير ﴾ (٢) وهذا أصح الأقوال ، وعليه يدل الكتاب والسنة ، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضى أنها سيئة قبيحة مذمومة ، قبل مجيء الرسول إليهم ، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم .

والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم ، ودل على أنه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول ـ والله سبحانه أعلم »(٣) .

ومما استدل به أهل السنة على ما ذهبوا إليه : احتجاج الله تعالى على فساد مذهب من عبد غيره بالأدلة العقلية التي تقبلها الفطر والعقول وجَعْل ما ركبه في العقول من حسن عبادته وحده وقبح عبادة غيره من أعظم الأدلة على ذلك فلولا أنه مستقر في الفطر والعقول لما احتج عليهم بذلك ، ومن هذا في القرآن قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ (٤) .

ومنه قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ضرب مثلٌ فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لايستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ما قدروا الله حق قدره ﴾ (٥) .

فضرب لهم سبحانه مثلاً من عقولهم يدلهم على قبح عبادتهم لغيره وان هذا أمر مستقر قبحه وهجنته في كل عقل وان لم يرد به الشرع وهل في العقل أنكر وأقبح من عبادة من لو اجتمعوا كلهم لم يخلقوا ذباباً واحداً ؟ أفلا ترى كيف احتج عليهم بما ركبه في العقول من حسن عبادته وحده وقبح عبادة غيره(٦) .

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ( ١٥ ) .
(٢) سورة الملك ، الآية ( ٨ ، ٩ ) .
(٣) مجموع الفتاوى ٨/٤٩٢ ـ ٤٩٤ .
(٤) سورة البقرة ، الآية ( ٢١ ـ ٢٢ ) .
(٥) سورة الحج ، الآية ( ٧٣ ـ ٧٤ ) .
(٦) انظر : ابن القيم ، مفتاح دار السعادة ٢/٨ ـ ٩ .

# الدراسة التحليلية لمصطلحي الحسن والقبح

## ا ـ الحسن والقبح في اللغة :

قال الجوهري[(١)] : « الحسن : نقيض القبح ، والجمع محاسن على غير قياس وحسَّنت الشيء تحسيناً زيّنته وأحسنت إليه به .

والقبح : نقيض الحسن . وقد قبح قباحة فهو قبيح وقبّحه الله أي نحّاه عن الخير فهو من المقبوحين . يقال قُبحاً له وقبحاً أيضاً وأقبح فلان أتى بقبيح واستقبحه رآه قبيحاً . والاستقباح : ضد الاستحسان .... وقبّح عليه فعله تقبيحاً[(٢)] » .

وقال ابن منظور[(٣)] : « الحسن : ضد القبح ونقيضه والحسن نعت لما حسن . والقبح ضد الحسن يكون في الصورة ، .... قال الأزهري : هو نقيض الحسن ، عام في كل شيء »[(٤)] .

وقال الفيروزآبادى[(٥)] : « الحُسن بالضم الجمال ، وهو عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه »[(٦)] .

ويتضح من هذا العرض أن الحسن والقبح ضدان : فقد فسّر اللغويون الحسن بأنه ضد القبح والعكس ؛ وهذا لوضوحهما ، وبضدها تتميز الأشياء ، وإن كانوا قد قالوا في

---

(١) أبو نصر اسماعيل بن حماد التركى الاتراري ، إمام في اللغة والأدب ، وأحد من يضرب به المثل في الضبط ، توفى سنة ( ٣٩٣ هـ ) له كتابه المشهور الصحاح . انظر : سير أعلام النبلاء ٨٠/١٧ ، معجم الأدباء ١٥١/٦ ـ ١٦٥ .

(٢) الصحاح ، الطبعة الثانية ، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، ٢٠٩٩/٥ ، ٣٩٤/١ .

(٣) الإمام اللغوى الحجة صاحب الكتاب الجامع « لسان العرب » جمال الدين أبو الفضل محد بن مكرم بن على ابن منظور الأنصاري الافريقى الرويفعى من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري ، كانت وفاته في شعبان سنة (٧١١هـ) من مؤلفاته : لسان العرب ، مختار الأغاني ، واختصر كتباً كثيرة . انظر : فوات الوفيات ٣٩/٤ ؛ الدرر الكامنة ٣١/٥ ، الاعلام ١٠٨/٧.

(٤) لسان العرب ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار صادر ، ودار بيروت عام ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م ١١٤/١٣ ومابعدها ، ٥٥٢/٢ .

(٥) هو مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم بن عمر الشيرازي الفيروز آبادي ، إمام من أئمة اللغة والأدب ، كان عالماً كذلك بالحديث والتفسير في عصره توفى بزبيد سنة (٨١٧هـ) من مؤلفاته : القاموس المحيط ، بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز . انظر : البدر الطالع ٢٨٠/٢ ؛ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ٧٩/١٠ .

(٦) القاموس المحيط ، الطبعة الثانية ، مصر ، المكتبة الحسينية ، عام ١٣٤٤ هـ ، ٢١٣/٤ ، ٢٤١/١ ، وبصائر ذوي التمييز ٤٦٤/٢ ـ ٤٦٥ .

الحسن أنه بمعنى التزيين وأنه عبارة عن كل مبهج ولم يزيدوا في القبح على قولهم بأنه ضد الحسن .

## ٣ ـ الحسن والقبْح في القرآن والسنة :

أما استعمالات القرآن لكلمتى « الحسن والقبح » فيقول الفيروزآبادى : « بصيرة في الحسن وهو عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه وذلك ثلاثة أضرب : مستحسن من جهة العقل ، ومستحسن من جهة الهوى ، ومستحسن من جهة الحس . والحسنة يعبّر بها عن كل مايسر من نعمة تنال الإنسان في نفسه وبدنه وأحواله ، والسيئة تضادها ، وقوله تعالى ﴿ وإن تصبهم حسنة يقولوا هـذه من عند الله ﴾[١] أى خصب وسعة وظفر ، و ( إن تصبهم سيئة ) أى جدب وضيق وخيبة .

وقوله تعالى ﴿ ما أصابك من حسنة ﴾[٢] أى ثواب ﴿ وما أصابك من سيئة ﴾ أي عذاب ... والحسن أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر ، يقال رجل حسن ... وامرأة حسناء وأكثر ماجاء في القرآن فللمستحسن من جهة البصيرة ، وقوله تعالى : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾[٣] أى الأبعد عن الشبهة »[٤] .

قال القرطبي[٥] في تفسير قوله تعالى ﴿ وقولوا للناس حسنا ﴾[٦] « قال ابن عباس : المعنى قولوا لهم لا إله إلا الله . وقال ابن جريج : قولوا للناس صدقاً .... وبعضهم قولوا لهم الطيب من القول »[٧] .

---

(١) سورة النساء ، الآية ( ٧٨ ) .

(٢) سورة النساء ، الآية ( ٧٩ ) .

(٣) سورة الزمر ، الآية ( ١٨ ) .

(٤) بصائر ذوي التمييز ، تحقيق محمد علي النجار ، القاهرة ، مطابع شركة الاعلانات الشرقية سنة ١٣٨٣ هـ ، ٢/٤٦٤ ـ ٤٦٥ .

(٥) العالم المفسر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى القرطبى وفاته سنة (٦٧١هـ) من مصنفاته : الجامع لأحكام القرآن ، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، والتذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة . انظر : مقدمة الجامع لأحكام القرآن ، ونفح الطيب٢/٢١٠ .

(٦) سورة البقرة ، الآية ( ٨٣ ) .

(٧) الجامع لأحكام القرآن ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٥٣هـ / ١٩٣٥م ، ٢/١٣ .

أما القبح فمادة « قبح » لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة عند قوله تعالى ﴿ ويوم القيامة هم من المقبوحين ﴾[١] يقول الفخر الرازي[٢] في تفسيرها : « وبيّن أنهم يوم القيامة من المقبوحين أى المبعدين الملعونين ، والقبح هو الإبعاد ، قال الليث : يقال قبحه الله ، أى نحاه عن كل خير ـ وقال ابن عباس رضى الله عنهما : من المشئومين بسواد الوجه وزرقة العين ، وعلى الجملة فالأولون حملوا القبح على القبح الروحانى وهو الطرد من رحمة الله تعالى ، والباقون حملوه على القبح في الصور . وقيل إنه تعالى يقبِّح صورهم ويقبِّح عليهم عملهم ويجمع بين الفضيحتين »[٣] .

وأما في السنة فيقول ابن الأثير[٤] : « " قبح " فيه ( أقبح الأسماء حرب ومرة )[٥] القبح : ضد الحسن وقد قبح يقبح فهو قبيح . وإنما كان أقبحها ؛ لأن الحرب مما يتفاءل بها وتكره لما فيها من القتل والشر والأذى . وأما مرة ؛ فلأنه من المرارة ، وهو كريه بغيض إلى الطباع ، أو لأنه كنية إبليس ، فإنه كنيته أبو مرة »[٦] .

وواضح بعد استعراض معاني واستعمالات كلمتى الحسن والقبح في القرآن والسنة تضمنهما للمعانى اللغوية السابقة ، وان خصص الحسن في بعض المواضع بكلمة لا إله إلا الله أو بالصدق أو بالقول الطيب ، إلا أنها ترجع إلى الحسن بالمعنى العام الشامل لكل ذلك فالصدق والقول الطيب مرغوب فيه ومبهج والقبح ضد ذلك .

---

(١) سورة القصص ، الآية ( ٤٢ ) .

(٢) الإمام المفسر من متكلمى الأشاعرة أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى الفخر الرازى ، ويقال له ( ابن خطيب الرى ) توفى سنة ( ٦٠٦هـ ) كانت له تصانيف كثيرة منها : تفسيره المسمى (مفاتيح الغيب) ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . انظر : الوفيات : ٢٤٨/٤ ، لسان الميزان ٤٢٦/٤ . طبقات الشافعية ٣٣/٥ .

(٣) التفسير الكبير ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ، ٢٥٥/١٢ .

(٤) العلامة البارع واللغوى المحدث والأصولى ، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير صاحب جامع الأصول والنهاية في غريب الحديث توفى سنة (٦٠٦هـ) .
انظر : وفيات الأعيان ١٤١/٤ ، سير أعلام النبلاء ٤٨٨/٢١ .

(٥) سنن أبى داود ٢٨٨/٤ . كتاب الأدب باب في تغيير الأسماء تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ؛ ومسند الإمام أحمد ٣٤٥/٤ وهو قطعة من حديث أبى وهب الجشمى وكانت له صحبة وأوله ( تسموا بأسماء الأنبياء ) وهو صحيح دون قوله : ( تسموا بأسماء الأنبياء ) ، انظر : الألباني صحيح أبي داود ٩٣٥/٣ ، والسلسلة الصحيحة ص ٩٠٤ ، ١٠٤٠ .

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق طاهر أحمد الداوي ، ومحمود محمد الطناحي ، ٣/٤ ـ ٤ .

## ٣ـ الحسن والقبح في إصطلاح المتكلمين :

أما الحسن والقبح في اصطلاح المتكلمين فيقول الجرجاني[١] : « الحسن : هو كون الشيء ملائماً للطبع كالفرح ، وكون الشيء صفة كمال كالعلم ، وكون الشيء متعلق المدح كالعبادات . والحسن : هو مايكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل[٢] . والقبيح : هو مايكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل »[٣] . وقال القاضي عبد الجبار : « الحسن مايقع على وجه لايستحق فاعله بفعله إذا علمه عليه الذم على وجه . والقبيح هو إذا مافعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه »[٤] .

## ٤ـ التعقيب :

استعملت كلمتا الحسن والقبح في اللغة العربية لتدلا على معنى جمالى في الأشياء المحسوسة فيقال حسن المنظر وذلك قبيح الصورة ، كما استعملت الكلمتان للدلالة على أحكام خُلقية فقيل هذا فعل حسن وذلك عمل قبيح . ويرى بعض الباحثين أن استعمال الكلمتين كان يقيصد به المعنى الجمالى الذي يستعمل في الأشياء المحسوسة ثم انتقل إلى الصفات الخلقية ، مثل مشين ومعيب ؛ بل ويرى أيضا أن كلمة قبيح ربما استخدمت في الكتابات الإسلامية المبكرة على أنها ترجمة كلمة يونانية ( اسخروس ) أي قبيح مع أنها استعملت في الشعر العربي :

فلو كنت عَيراً كنت عير مذلة ... ولو كنت كسراً كنت كسر قبيح

ويرى القاضي عبد الجبار أن المعنى الأخلاقى ربما يكون هو المعنى الحقيقى للكلمتين .

وبعد هذا العرض يتضح لنا أن استعمال المتكلمين لكلمتى ( الحسن والقبح ) لم يخرج عن المعانى اللغوية واستعمالات القرآن والسنة أو مايقرب منها ويتلاءم معها . إذن

---

(١) السيد الشريف على بن محمد بن على الجرجانى عالم بالكلام والفلسفة ، توفى عام ( ٨١٦ هـ ) ، له نحو خمسين مصنفاً منها ( التعريفات ) و ( شرح المواقف ) .
انظر : الضوء اللامع ٥/٣٢٨ ؛ ومفتاح السعادة ١/٢٠٨ .

(٢) التعريفات ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي عام ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م ، ص ( ٧٧ ) .

(٣) نفس المصدر ، ص ( ١٤٩ ) .

(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٤١ ) .

فما هو خطأ المتكلمين في هذا المقام ؟ وما منشأ هذا الخطأ إذا كان خطأهم لم ينشأ من استعمال هذين المصطلحين استعمالاً غير صحيح ؟

أما المعتزلة فقد بالغوا في تقرير قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في كل الأمور ، وفي كل أنواع الحسن والقبح ونفوا أن يكونا مدركين بالشرع وجعلوا الشرع كاشفاً فقط عما في الأفعال من حسن وقبح .

ومرجع خطئهم إلى أن العقل قد يعجز عن إدراك بعض الأشياء ، وقد تغيب عليه بعض الأشياء ؛ وذلك لما يعترى الإنسان من علل كالمرض وغيره ، ولأن العقل يخضع للتأثيرات المحيطة به ، والعوامل النفسية والاجتماعية والهوى والشهوات ، فالعقول تختلف في أحكامها بالحسن والقبح باختلاف البيئات والتخصصات ، وبالتالى فحضارات الأمم والشعوب تختلف تبعاً لذلك كما هو الحال بين سكان الشمال والجنوب ، وسكان المناطق الباردة والحارة .... إلى غير ذلك ؛ ولهذا لايصح للمعتزلة المبالغة في إعطاء العقل الحكم مطلقاً في تحديد الحسن والقبح دون غيره . وإذا كان إطلاق قدرة العقل في الحكم بالحسن والقبح ـ كما رأينا ـ فإنه يكون أبلغ في الخطأ إطلاق ذلك في أفعال الله تعالى ، وفي إيجاب بعض هذه الأفعال عليه . وليس معنى ذلك الحكم على العقل بأنه غير قادر على معرفة الحسن والقبح مطلقاً ، وإنما الواقع أنه يدرك ذلك في بعض الأفعال كما ذكرنا تقرير ذلك عن شيخ الإسلام[1] . وإنما الخطأ ـ كما قلنا ـ إطلاق ذلك في كل الأمور حتى في أفعال الله تعالى .

هذا وقد ترتب على خطأ المعتزلة في قضية التحسين والتقبيح العقليين أمور باطلة ، وأخطاء عقدية وذلك في جعلهم الشرع كاشفاً فقط عن حسن الفعل وقبحه ، وفي ترتيبهم الثواب والعقاب بصفات الفعل الذاتية من الحسن والقبح وإن لم يرسل الله إليهم رسولاً ، وفي إيجابهم بعض الأمور على الله تعالى : فيجب عليه عندهم فعل الحسن وترك القبيح وذلك لتشبيههم الله تعالى بخلقه في الاستدلال ، فما حسن من المخلوق حسن من الخالق ، وماقبح منه كذلك . كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ[2] .

---

(١) راجع ص ( ٣٧ ) من هذا البحث .

(٢) راجع ص ( ٢٥ ومابعدها ) من هذا البحث .

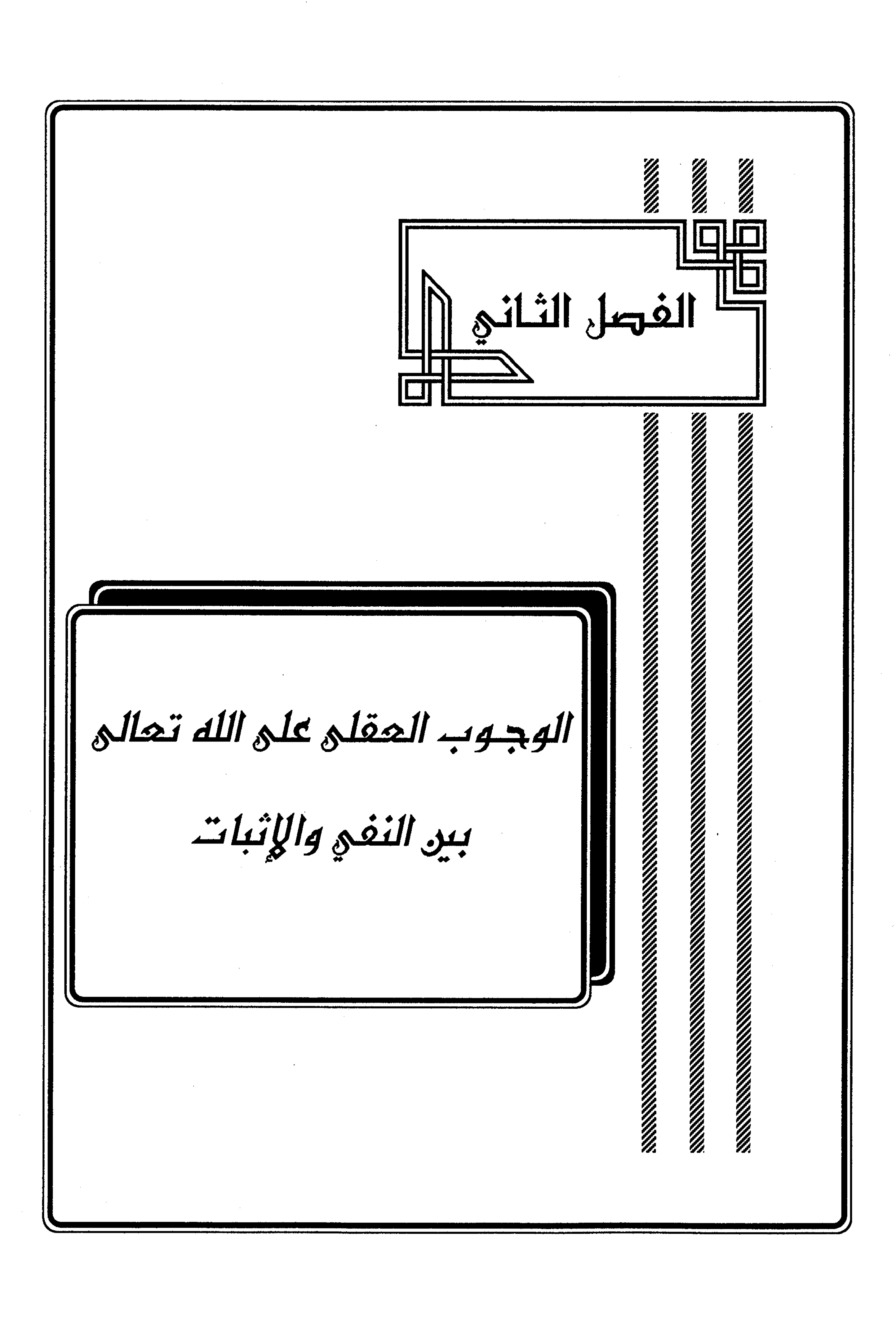
وأمـا الأشـاعـرة فـيـرجـع خطأهـم إلى مـايقـررونه من نفى الحكم بالحـسـن والقـبـح العقليين على الأفعال التي أمر الشارع بها أو نهى عنها قبل أن يأمر بها أو ينهى عنها ، فلاشك في إدراك العقل لحسن بعض هذه الأفعال وقبحها لصفات ذاتية فيها ، أو مايتعلق بها من تحقيق الأغراض أو ملاءمة الطباع للحسنة منها وعدم تحقيق الأغراض ومنافرة الطباع فيما يكون منها قبيحاً ، ـ كما قرره أهل السنة ـ بل إن ورود الشرع بالأمر ببعض هذه الأفعال والنهى عن بعضها الآخر إنما كان لما فيها من معانى الحسن والقبح الذاتيين وهل جاء الشارع بالتنفير من أفعال المشركين إلا بناء على مافيها من القبح[١] ؟

وإذا كنا لا ندرك أمر الله بها أو نهيه عنها ولا ثوابه عليها وعقابه إلا بأمر الشرع ولامدخل للعقل في ذلك ، فلا يعنى ذلك عدم الحكم عليها بالحسن والقبح الذاتيين ، وعدم إدراك العقل لذلك فيها بل الأمر بالعكس من ذلك فإن أوامر الشرع ونواهيه تأتي في كثير من الأحيان معللة بما في الأفعال من هذه المعانى التي يرجع إليها حسنها أو قبحها ، ترغيباً في فعل المأمورات وزجراً عن فعل المنهيات .

فهناك فرق بين أمر الشرع ببعض الأفعال ونهيه عن بعضها ، وثوابه أو عقابه عليها مما لا مدخل للعقل فيه . وبين ماتكون عليه هذه الأفعال من معانى الحسن والقبح التي ترجع إلى الذات أو إلى الأغراض مما يدركه العقل ، وبالتالى فإن ماذهب إليه الأشاعرة من تجويز أمر الشرع بما نهى عنه ونهيه عما أمر به نتيجة خاطئة أدت إليها مقدماتهم الخاطئة وما يجوّزونه من هذا القبيل لايكون إلاّ في الأفعال التعبدية التي تكون لمجرد الإبتلاء والاختبار دون أن يكون فيها معنى من معانى الحسن والقبح التي ترجع إليها ، لكن أوامر الله ونواهيه ليست كلها من هذا القبيل حتى يجوّز الأشاعرة هذا التجويز الخاطيء على الله تعالى .

---

(١) راجع مجموع الفتاوى ـ لشيخ الإسلام ٨/٩٠ ومابعدها .



# الفصل الثاني

## الوجوب العقلي على الله تعالى بين النفي والإثبات

اختلف المتكلمون في مسألة الوجوب على الله ، وهل يجب على الله فعل من الأفعال وجوباً عقلياً أم لا ؟

## ا ـ مذهب المعتزلة ودليلهم :

يذهب المعتزلة إلى القول بإيجاب أمور على الله تعالى ـ وجوباً عقلياً بناءً على قولهم بأن العقل يدرك مافي الأشياء من الحسن والقبح الذاتيين ، فقالوا يجب على الله فعل الحسن وترك القبيح ، فأوجبوا عليه اللطف وفعل الصلاح والأصلح والعوض عن الآلام والثواب والعقاب .... إلخ .

قال القاضي عبد الجبار : « وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجور في حكمه »[(١)] .

وقال : « وقد بينّا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف[(٢)] ، من التمكين والألطاف ، وإثابة من يستحق الثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض . فهذا جملة مايجب عليه تعالى[(٣)] » .

« وعلى هذه الطريقة قلنا : إن كل ما فيه نفع وتعرّى عن وجوه القبح فهو واجب على القديم ـ جل وعز ـ »[(٤)] . ويعرّف المعتزلة الواجب بأنه : ما يستحق تاركه الذم أو بما يكون تركه مخلاً بالحكمة ، أو بما يفعله الله تعالى ألبته ولا يتركه إلى غير ذلك .

## الرد على المعتزلة :

ولما كان مراد المعتزلة بالواجب يتركز في تعريفات معينة ذكرناها آنفاً ، رُدَّ عليهم بما يبطل أن تجوز هذه الأمور في حق الله تعالى .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ( ١٣٣ ) .

(٢) أي بسبب تكليف العباد .

(٣) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة د. ابراهيم مدكور بإشراف طه حسين ، مصر ، المؤسسة المصرية العامة ، ٥٣/١٤ .

(٤) المحيط بالتكليف ، ص ( ٢٤٣ ) .

أما تعريفهم الأول ـ ( وهو ما يستحق تاركه الذم ) ـ فقد رُدَّ عليهم فيه بأنه لايجوز في حق الله تعالى ، فالله تعالى لا يلحقه ذم لأنه المالك المتصرف لايحق للعقل ولاغيره أن يحكم بذلك واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ [1] .

وأما تعريفهم الثاني للواجب بأنه ( ما كان تركه مخلاً بالحكمة ) فقد رد الأشاعرة عليهم فيه بأنه لايجب على الله رعاية الحكمة والمصلحة ، وقد لايحيط علمنا بحكمته ومايرعاه من المصلحة في أمر من الأمور .

وأما تعريفهم الثالث للواجب بأنه هو ( مايفعله الله تعالى ألبتة ولا يتركه ، وإن جاز أن يتركه )[2] وهو منسوب إلى متأخريهم فقد رد عليهم فيه بأن الوجوب في هذا المعنى مجرد إصطلاح لا حقيقة له إذ أنه ليس فيه مايشعر باللزوم وقد عرف أن الواجب بمعنى اللازم .

قال الجلال الدواني[3] : .... « لأن الواجب إما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة ، أو عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر ، أو عما قدّر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزاً كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين[4] كما يشعر به ظاهر الآيات والأحاديث مثل قوله تعالى ﴿ ثم إن علينا حسابهم ﴾[5] وقوله عليه السلام حاكياً عن الله تعالى : « يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي »[6] . والأول باطل ، لأنه تعالى المالك على الإطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه إليه الذم أصلاً على فعل من الأفعال ؛ بل هو المحمود في كل أفعاله . وكذا الثاني لأنّا

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ( ٢٣ ) .

(٢) انظر : ( الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ) لمحمد ربيع المدخلي ـ رسالة ماجستير ، جامعة أم القرى بمكة ، ص (٩٦) في مكتبة مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى برقم ( ١٠٦ ) .

(٣) محمد بن أسعد الصديقي الدواني من بلاد كازرون كان عالماً بالمعقول توفي سنة ( ٩١٨ هـ ) من مؤلفاته ، شرح العقائد العضدية ، تهذيب المنطق ، انظر : البدر الطالع ١٣٠/٢ ، وشذرات الذهب ١٦٠/٨ ؛ الأعلام للزركلي ٣٢/٦ .

(٤) وهذا مقارب لتعريف متأخرى المعتزلة .

(٥) سورة الغاشية ، الآية ( ٢٦ ) .

(٦) صحيح مسلم ١٩٩٤/٤ ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم حديث رقم ٢٥٧٧ .

نعلم إجمالاً أن جميع أفعاله يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لايجب عليه تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾[١] .

وكذا الثالث لأنه إن قيل بإمتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ماصرح به في تعريفه من جواز الترك ، وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله أن الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح »[٢] .

### ٣ ـ مذهب الأشاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله شيء ، لأنه المالك على الإطلاق المتصرف في كل الأمور ، ولأن الأغراض منتفية في حقه تعالى . وهذا مبني على نفيهم لتحسين العقل وتقبيحه .

قال عضد الدين الإيجي : « ولا يجب عليه شيء »[٣] .

وعندهم أن الله يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والعدل لا بحكم الاستحقاق واللزوم . إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لأحد عليه حق وأن حقه في الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا لمجرد العقل[٤] .

### أدلة الأشاعرة :

ويمكن أن نلخص أدلة الأشاعرة على القول بنفي الوجوب على الله في الآتي :

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ( ٢٣ ) .

(٢) شرح العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي ، مطبعة دار سعادات سنة ١٣١٧هـ ، ١٨٥/٢ ـ ١٨٩ .

(٣) شرح العقائد العضدية ١٨٥/٢ .

(٤) انظر : كتاب الأربعين في أصول الدين للغزالي ، مصر ، مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٨ هـ ، ص ( ٢٢ ) .

أولاً : أن الله تعالى هو المالك على الإطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يجب عليه شيء .

ثانياً : إلتزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لا يجب على الله تعالى لقوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾[١] . وهذا على رأى الأشاعرة ، وسيأتى الرد عليه في الفصل الخاص بالحكمة والتعليل [٢].

ثالثاً : انتفاء الأغراض في حقه تعالى ، وذلك بناءً على تعريف الواجب بأنه ما يخل تركه بالحكم والمصالح .

وقد عرّف الآمدى الواجب بتعريفات وشرحه بمعان وادعى أنه ليس للواجب إلا تلك المعانى التى ذكرها وأن ماذكر من المعانى والتعريفات المغايرة لها غير مفهوم ، ثم بيّن بعد ذلك أن هذه المعانى للواجب مستحيلة في حق الله تعالى ، واستدل لذلك بأن الأغراض منتفية في حقه تعالى ، فقال : « ثم إن الواجب قد يطلق على الساقط ومنه يقال للشمس والحائط إنهما واجبان عند سقوطهما ، وقد يطلق على مايلحق بتاركه ضرر . وقد يطلق على مايلزم من فرض عدمه المحال .

والمفهوم من اسم الواجب ليس إلا ماذكرناه وماسواه فليس بمفهوم .

ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد ، والثاني فقد بان بأنه مستحيل في حق الله تعالى : لانتفاء الأغراض عنه ، والثالث أيضاً لا سبيل إلى القول به ، إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد ، وكيف يمكن حمل الوجوب على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان ، وهو ممنوع منه ، لعلم الله ـ تعالى ـ أن ذلك منه غير واقع ولا هو إليه واصل »[٣] .

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ( ٢٣ ) .

(٢) راجع ص ( ١٢٥ ـ ١٣١ ) من البحث .

(٣) غاية المرام فى علم الكلام ، ص ( ٢٢٩ ) .

ويلاحظ أنه لم يتعرض للتعريف القائل : بأن الواجب هو ما قدّر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزاً [١].

فظهر بذلك رأى الأشاعرة ، وهو أنهم يذهبون إلى أن الله تعالى لا يجب عليه شيء حتى ما أوجبه على نفسه ، كقوله تعالى : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ [٢] .

## الرد على الأشاعرة :

وبعد أن أوردنا رأى الأشاعرة فى مسألة الوجوب على الله وأجملنا أدلتهم ، وكنا من قبل قد بيّنا صحة إلزاماتهم للمعتزلة ، نبيّن مافى مذهبهم من أخطاء وما رُدّ عليهم به . ويتركز الرد على الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في الآتى :

أولاً : بطلان إطلاق القول بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، فيدخل في ذلك ما أوجبه الله على نفسه أو حرّمه عليها ، ولاشك أنه أوجبه على نفسه باختياره فلا يعنى ذلك أنه لا يتصرف في ملكه كيف يشاء .

ثانياً : بطلان تجويزهم على الله أن يفعل كل شيء مستدلين بقوله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ [٣] ولو كان ذلك مخالفاً لما أوجبه على نفسه وعدم قولهم بالحكمة والتعليل .

## مذهب الماتريدية :

يذهب الماتريدية إلى أنه لا يجب على الله شيء وجوباً عقلياً ، فهم وإن كانوا يوافقون المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين أي أن للأفعال جهة محسنة أو مقبحة ، إلا أنهم يخالفونهم في قولهم بإيجاب بعض الأمور على الله وجوباً عقلياً بناءً على مافى الأشياء من الحسن والقبح الذاتيين .

---

(١) راجع ص ( ٤٩ ) من هذا البحث .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ( ٥٤ ) .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ( ٢٣ ) .

قال الكلنبوي[1] : « واعلم أن مذهب الماتريدية المثبتين للأفعال جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع أنه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل يحال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الأشاعرة والماتريدية ، وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الأشاعرة فى أنه تعالى لا يجب عليه شيء »[2] .

وواضح أن الماتريدية يتوجه عليهم من النقد ما توجه على المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين وماتوجه على الأشاعرة من التعميم المطلق في نفى الحكم بوجوب شيء على الله تعالى لما في ذلك من المخالفة لمقتضى ما أوجبه الله على نفسه من الأفعال على نحو ماوضحناه فيما ذكرنا من الردود السابقة على مذهب الأشاعرة .

## ٤ ـ مذهب الكرامية :

أما الكرامية فالظاهر أنهم يوافقون المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين وفيما يبنونه عليه من الوجوب على الله تعالى أيضاً .

قال الشهرستانى بعد أن عرض مذهب الأشاعرة ـ قال : « وخالفنا في ذلك الثنوية .... والكرامية فصاروا إلى أن العقل يستدل به حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح »[3] .

وواضح أنه يتوجه على الكرامية من النقد في حكمهم بوجوب الفعل أو الترك على الله تعالى بناءً على تحسين العقل وتقبيحه ـ واضح أنه يتوجه عليهم من النقد

---

(١) أبو الفتح اسماعيل بن مصطفى بن محمود الكلنبوى الرومى ، قاضى حنفى عثمانى كان عالماً بالمنطق والرياضيات ، توفى سنة ( ١٢٠٥ هـ ) من مؤلفاته : دقائق البيان في قبلة البلدان ، ط ٥ مجلدات وحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية ، انظر : الاعلام ١/٣٢٧ .

(٢) شرح العقائد العضدية ومعه حاشية الكلنبوى ٢/١٨٧ .

(٣) انظر ص ( ٢٨ ) من هذا البحث .

ما توجه على المعتزلة من ذلك فيما عرضناه سابقاً من الردود على مذهبهم في هذه القضية .

## ٥ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن العقل لا يوجب على الله شيئاً ؛ ولكن الله أوجب على نفسه اختياراً منه بمقتضى حكمته ، لا أن أحداً يوجب عليه ، فقد أخبر سبحانه أنه كتب على نفسه وأحق على نفسه ، قال تعالى : ﴿ وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ﴾ (١) وقال تعالى : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (٢) وقال تعالى : ﴿ وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ﴾(٣) وفي الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ : « أتدرى ماحق الله على عباده ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال حقه عليهم أن يعبدوه لا يشركوا به شيئاً ، أتدري ماحق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قلت الله ورسوله أعلم ، قال : حقهم عليه أن لا يعذبهم »(٤) ومنه قوله صلى الله عليه وسلم في غير حديث : من فعل كذا كان على الله أن يفعل به كذا ، وكذا في الوعد والوعيد .

ونظير هذا ما أخبر الله سبحانه من قسمه ليفعلن ما أقسم عليه كقوله : ﴿ فوربك لنسألنهم أجمعين ﴾ (٥) وقوله : ﴿ لنهلكن الظالمين ﴾ (٦) ...... إلخ ، وكتابته ماكتبه على نفسه واحقاقه ما حقه عليها متضمن لإرادته ذلك ومحبته له ورضاه به وأنه

---

(١) سورة الروم ، الآية ( ٤٧ ) .
(٢) سورة الأنعام : الآية ( ٥٤ ) .
(٣) سورة التوبة ، الآية ( ١١١ ) .
(٤) صحيح البخارى ٦٨/٧ . كتاب اللباس ، باب إذا أردف الرجل خلف الدابة ، ١٦٤/٨ ، كتاب التوحيد ، باب ماجاء في دعاء النبى صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله ، ١٣٧/٧ . كتاب الاستئذان ، باب من أجاب بلبيك وسعديك ، ٢١٦/٣ . كتاب الجهاد ، باب اسم الفرس والحمار .
وصحيح مسلم ٥٨/١ ، كتاب الإيمان ، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً . حديث رقم ( ٢٤ ) .
(٥) سورة الحجر ، الآية ( ٩٢ ) .
(٦) سورة ابراهيم ، الآية ( ١٣ ) .

لابد أن يفعله ، وتحريمه على نفسه متضمن لبغضه لذلك وكراهته له وأنه لا يفعله . ولا ريب أن محبته لما يريد أن يفعله ورضاه به يوجب وقوعه بمشيئته واختياره ، وكراهته للفعل وبغضه له يمنع وقوعه منه مع قدرته عليه لو شاء[١] .

هذا وقد قسم السلف الوجوب في حق الله تعالى إلى مايلي :

**أولاً : مايجب له عز وجل :**

وهو كل ما يليق بجلاله وعظمته من صفات الكمال فيجب له الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية .

ولما كان الرب هو الأعلى ، وسائر صفاته هي العليا كان له المثل الأعلى وهو أحق به من كل ماسواه بل لا اشتراك معه لأحد فيه ، فهذا الكمال واجب له مطلوب من عباده اثباته له على أكمل وجه .

**ثانياً : ما يجب منه عز وجل :**

وهو ما أوجبه على عباده من تكاليف ، وهذه إنما ثبتت منه تعالى بتبليغ الرسل ، وهذا الإيجاب معادل للتحريم وهما لا يجبان إلا منه تعالى بواسطة أنبيائه ورسله . فمن شاركه في هذا الإيجاب أو التحريم فقد ادعى مشاركته في ألوهيته تعالى الله عن أن يكون له شريك .

**ثالثاً : ما يجب عليه مما أوجبه على نفسه :**

والمراد بذلك ما أوجبه تعالى على نفسه وثبت ثبوتاً شرعياً صحيحاً في القرآن والسنة . كقوله تعالى : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ [٢] وقوله : ﴿ وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ﴾ [٣] ، وأن هذا يقع بمشيئة الله واختياره بدون توهم

---

(١) انظر : ابن القيم ، مفتاح دار السعادة ، ٢/١١٠ ــ ١١١ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية ( ٥٤ ) .
(٣) سورة الروم ، الآية ( ٤٧ ) .

جبر على ما يفعل أو عجز عما لا يفعل[١] .

ولا شك أن رأى السلف هو الرأى الراجح لسلامته من كل الإيرادات الواقعة على مذهبى المعتزلة والأشاعرة ومن تابعهما ولاعتماده على نصوص الكتاب والسنة .

قال شيخ الإسلام ابن تيميه ـ رحمه الله ـ : « وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء وربه ومليكه ، وأنه ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً .

ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب قال : أنه كتب على نفسه الرحمة ، وحرم الظلم على نفسه ، لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئاً كما يكون للمخلوق على المخلوق فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير فهو الخالق لهم وهو المرسل إليهم الرسل ، وهو الميسّر لهم الإيمان والعمل الصالح[٢].

---

(١) انظر رسالة ( تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة ) أحمد البناني ، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى ، ١٤٠٤ هـ ، ص ( ١٥٢ ) ومابعدها توجد بجامعة أم القرى ـ مكتبة مركز البحث العلمي برقم ٥٥٦ .

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ، ص (٧٧٦ ـ ٧٧٧) .

# الدراسة التحليلية لمصطلح الوجوب

## ١ ـ الوجوب في اللغة :

يقول الجوهري : « وجب الشيء ، أي لزم ، يجب وجوباً . وأوجبه الله ، واستوجبه أي استحقه . وجب البيع يجب جبة . وأوجبت البيع فوجب . وأوجب الرجل إذا عمل عملاً يوجب له الجنة أو النار . والوجبة : السقطة مع الهدّة .... ومنه قوله تعالى : ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾[١] ووجب الميت إذا سقط ومات .... ووجبت الشمس إذا غابت »[٢] .

ولا يكاد يخرج ماذكره ابن منظور في معنى الوجوب واستعمالاته المتعددة عما نقلناه هنا عن الصحاح للجوهري[٣] .

فمدار الوجوب في اللغة على اللزوم والثبات والاستحقاق والنفاذ .

## ٢ ـ الوجوب في القرآن والسنة :

إذا نظرنا إلى استعمالات القرآن لمادة « وجب » نجد أنها لم ترد إلا مرة واحدة فقط في قوله تعالى : ﴿ فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر ﴾[١] وهي هنا بمعنى سقطت لازمة محلها .

قال الفيروز آبادي : « بصيرة في وجب . مادته تدل على سقوط الشيء ووقوعه تقول : وجب الشيء إذا لزم يجب وجوباً .... والوجبة السقطة ، قال الله تعالى : ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾[١] أي سقطت إلى الأرض »[٤].

---

(١) سورة الحج ، الآية ( ٣٦ ) .

(٢) الصحاح ١/٢٣١ ـ ٢٣٢ .

(٣) انظر : لسان العرب ١/٧٩٣ ـ ٧٩٤ .

(٤) بصائر ذوي التمييز : ٥/١٦٠ .

قال الفخر الرازي : « وأما قوله ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ [(١)] ففيه مسائل : قوله كتب كذا على فلان يفيد الإيجاب . وكلمة ( على ) تفيد الإيجاب ومجموعهما مبالغة في الإيجاب . فهذا يقتضى كونه سبحانه راحماً لعباده رحيماً بهم على سبيل الوجوب . واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب . فقال أصحابنا ( ويعنى بهم الأشاعرة ) : له سبحانه أن يتصرف فى عبيده كيف شاء وأراد ، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم .

وقالت المعتزلة : إن كونه عالماً بقبح القبائح وعالماً بكونه غنياً عنها ، يمنعه من الإقدام على القبائح ولو فعله كان ظالماً ، والظلم قبيح والقبيح منه محال . وهذه المسألة من المسائل الجليّة في علم الكلام »[(٢)] .

أما في السنة فيقول ابن الأثير : « وجب فيه ( غسل الجمعة واجب على كل محتلم )[(٣)] وكان الحسن يراه لازماً . وحكى ذلك عن مالك . يقال : وجب الشيء يجب وجوباً ، إذا ثبت ولزم .

وفيه : ( من فعل كذا وكذا فقد أوجب )[(٤)] يقال أوجب الرجل ، إذا فعل فعلاً وجبت له به الجنة أو النار .

ومنه حديث عمر : ( أنه أوجب نجيباً )[(٥)] أي أهداه في حج أو عمرة ، كأنه ألزم نفسه به . والنجيب من خيار الإبل[(٦)] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ٥٤ ) .

(٢) التفسير الكبير ١٣/٤ ـ ٥ .

(٣) صحيح البخارى ٢١٢/١ ، كتاب الجمعة ، باب فضل الغسل يوم الجمعة من حديث أبى سعيد الخدري ، وصحيح مسلم ٥٨٠/٢ ، كتاب الجمعة . باب وجوب غسل يوم الجمعة على كل بالغ من الرجال ... بزيادة ( يوم ) أي غسل يوم الجمعة .

(٤) انظر : سنن أبى داود ٥٧٧/١ ، كتاب الصلاة ، باب التأمين وراء الإمام .

(٥) سنن أبى داود ٣٦٥/٢ ، كتاب المناسك ، باب تبديل الهدى ، وفيه الجهم بن الجارود عن سالم . قال البخاري : لا نعرف للجهم سماعاً عن سالم .

(٦) النهاية في غريب الحديث ١٥٢/٥ ـ ١٥٤ .

قال النووي : « وحق العباد على الله تعالى معناه أنه متحقق لا محالة . هذا كلام صاحب التحرير . وقال غيره : إنما قال حقهم على الله تعالى على جهة المقابلة لحقه عليهم ويجوز أن يكون من نحو قول الرجل لصاحبه حقك واجب عليّ أي متأكد قيامي به »[١] .

وقال : « قوله تعالى : ﴿ إني حرمت الظلم على نفسي ﴾[٢] قال العلماء معناه تقدست عنه وتعاليت ، والظلم مستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وكيف يجاوز سبحانه حداً وليس فوقه من يطيعه وكيف يتصرف في غير ملك والعالم كله في ملكه وسلطانه »[٣] .

وواضح من استعمالات كلمة ( وجب ) في القرآن والسنة أنها لم تخرج عن المعانى اللغوية السابقة من اللزوم والثبات والاستحقاق ....وغيره . فليس الوجوب في حق الله تعالى مصطلحاً شرعياً .

## ٣ـ الوجوب في اصطلاح المتكلمين :

أما تعريفات الوجوب فى اصطلاح المتكلمين فيقول الجرجاني : « الوجوب الشرعي : هو مايكون تاركه مستحقاً للذم والعقاب .. الوجوب العقلي : ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناءً على استلزامه محالاً »[٤] .

ويعّرف المعتزلة الواجب بأنه ما يلحق تاركه ذم ، أو ما كان تركه مخلاً بالحكمة ، أو هو ما يفعله الله تعالى ألبته ولا يتركه ، وإن جاز أن يتركه .

---

(١) مسلم بشرح النووى ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ، ١/٢٣١ ـ ٢٣٢ .
(٢) تقدم تخريج الحديث ، انظر : ص ( ٤٩ ) من هذا البحث .
(٣) نفس المصدر ١٦/١٣٢ .
(٤) التعريفات ، ص ( ٢٢٣ ) .

وواضح أن الوجوب على الله بالمعانى السابقة عن المعتزلة ليس مصطلحاً شرعياً في الكتاب والسنة كما ذكرنا سابقاً .

**ـ التعقيب :**

قلنا سابقاً إن مادة الوجوب تعطى معانى اللزوم والثبات والاستحقاق والأحقية ، وأن المتكلمين استعملوها بهذه المعانى في حق الله تعالى إثباتاً ونفياً ، دون أن يكون لمصطلح الوجوب على الله تعالى بمعانيه الكلامية وجود في الكتاب والسنة .

فما هو خطأ المتكلمين في استعمالاتهم لمصطلح الوجوب في حق الله تعالى ؟

أما المعتزلة فيرجع خطأهم في قولهم بالوجوب العقلى على الله تعالى إلى عدة أمور :

أولاً : أنهم جعلوا مصدر الإيجاب هو العقل بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين ، وما يذهبون إليه من اقتضاء هذه القاعدة من أن العقل هو الذى يوجب على الله فعل الحسن وترك القبيح . وبدهى أن مصدر الإلزام إذا كان من الغير فإن ذلك يستلزم الجبر ويلغى المشيئة ويقرر المساءلة وهذا محال في حق الله تعالى .

ثانياً : أنهم رتّبوا على الإلزام والثبات اللذين هما من معانى الوجوب أن ما لزم فعله أو تركه فإن الخروج على هذا اللزوم يستوجب الذم واللوم ، وقد أوجب المعتزلة على الله فعل مااستوجبه العقل وترك ما استوجب العقل تركه حتى لايلحقه لوم أو ذم . ووجه الخطأ في هذا أن الله ليس فوقه من يسائله أو من يملك له لوماً أو ذمّاً .

ثالثاً : أن المعتزلة جعلوا ما أوجبوه على الله استحقاقاً لغيره عليه ، وليس هناك من يستحق على الله شيئاً إلا على سبيل التفضل والانعام .

ولا يشفع للمعتزلة فيما وقعوا فيه من هذه الأخطاء ما هدفوا إليه من القول بوجوب بعض الأفعال على الله تعالى من تقرير حسن أفعال الله تعالى وتنزيهه

عن القبائح ووفائها بالحكم ورعايتها لمصالح العباد ، فكل ذلك يمكن تقريره في حق الله تعالى دون لزوم المحالات التى تلزم من قول المعتزلة بمبدأ الوجوب العقلى على الله تعالى .

أما الأشاعرة فقد أخطأوا في نفيهم مبدأ الوجوب مطلقاً على الله تعالى حيث يرجع خطأهم فيه إلى أمرين :

أولاً : أنه مخالف للنصوص القرآنية والنبوية التي أثبتت ما أوجبه الله على نفسه وأحقه عليها ، وان كان ذلك لم يأت بصيغة الوجوب ، وإنما ورد بصيغ أخرى متعددة تعطى معانى اللزوم والثبات والأحقية ... وهى معانى الوجوب . كقوله تعالى : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾[1] وقوله : ﴿ وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ﴾[2] .

ثانياً : أنهم رأوا في هذا النفى حماية لمقام الله عز وجل من المساءلة واستحقاق اللوم والجبر ، وهذا كله لا يكون شيء منه إلا إذا كان مصدر الوجوب على الله هو العقل ـ وقد أبطلنا ذلك ـ أما إذا كان مصدر الإيجاب هو الله نفسه فإنه يكون من مقتضى إرادته له واختياره إياه ومحبته له ورضاه مع قدرته على فعل ما ترك وترك مافعل دون أن يكون هناك من يملك له لوماً أو ذماً سبحانه وتعالى عن ذلك .

ولا يشفع للأشاعرة ماقصدوا إليه بنفى الوجوب على الله تعالى من تنزيهه عن اللوم والجبر .... الخ ـ لا يشفع لهم ذلك فيما وقعوا فيه من أخطاء كمخالفتهم نصوص الكتاب والسنة التي تضمنت ما أوجبه الله تعالى على نفسه ، وكذلك قولهم بعدم رعاية الله تعالى للحكم والمصالح في أفعاله .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ٥٤ ) .
(٢) سورة الروم ، الآية ( ٤٧ ) .

ولهذا فقد وجدنا أهل السنة يستعملون كلمة ( الوجوب ) في حق الله تعالى دون خوف من الوقوع في المحاذير التى تجنبها الأشاعرة بنفيهم الوجوب على الله تعالى ، حيث أسند أهل السنة ذلك الوجوب إلى الله تعالى اتباعاً لنص الكتاب والسنة لا إلى العقل ، كما فعل المعتزلة ووقعوا بذلك فيما لزمهم من محالات لا تليق بذات الله عز وجل ، ولم ينف أهل السنة الوجوب مطلقاً على الله تعالى كما فعل الأشاعرة ، وإلاّ لخالفوا النصوص الشرعية ونفوا عن أفعال الله تعالى ما فيها من الحكم والمصالح والكمالات التي كتبها الله تعالى على نفسه .

يقول شيخ الإسلام وهو يرد على المعتزلة : « فهم يشبهون الله بخلقه في الأفعال ، فأوجبوا على الله أموراً من مثل مايجب على المخلوق . وقال ـ رحمه الله ـ : وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى ، والتحريم بالقياس على خلقه ، فهذا قول القدرية ، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول[1] .... ويقول : ولكن المعتزلة ونحوهم ومن وافقهم من الشيعة النافين للقدر ، يوجبون على الله من جنس ما يوجبون على العباد ، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العباد ، ويضعون له شريعة بقياسه على خلقه ، فهم مشبهة ـ الأفعال »[2] .

وأما المثبتون للقدر من أهل السنة والشيعة ، فمتفقون على أن الله تعالى لا يقاس بخلقه في أفعاله ، كما لا يقاس بهم فى ذاته وصفاته ، فليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، وليس ما وجب على أحدنا وجب مثله على الله تعالى : ولا ما حرم على أحدنا حرم مثله على الله تعالى ، ولا ما قبح منا قبح من الله ، ولا ماحسن من الله حسن من أحدنا ، وليس لأحد منا أن يوجب على الله تعالى شيئاً ولا يحرم عليه شيئاً[2] .

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٧٧٦/٢ .

(٢) منهاج السنة النبوية ، الطبعة الأولى ، تحقيق محمد رشاد سالم ، طبعة جامعة الإمام ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م ، ٤٤٧/١ .

وقال الشاطبي[١] ـ رحمه الله ـ : « تحكيم العقل على الله تعالى ، بحيث يقول : يجب عليه بعثه الرسل ويجب عليه الصلاح والأصلح . ويجب عليه اللطف ، ويجب عليه كذا ـ إلى آخر ما ينطق به في تلك الأشياء وذلك إنما نشأ من ذلك الأصل وهو الاعتياد في الإيجاب على العباد ، ومن أجلّ الباري وعظّمه لم يجترىء على إطلاق هذه العبارة ، ولا ألمّ بمعناها في حقه ـ لأن ذلك المعتاد إنما حسن في المخلوق من حيث هو عبدٌ مقهورٌ محصور ممنوع ، والله تعالى مايمنعه شيء ولا يعارض أحكامه حكم ، فالواجب الوقوف مع قوله تعالى ﴿ قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [٢] وقوله تعالى ﴿ ويفعل الله ما يشاء ﴾ [٣] وقوله تعالى ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ [٤] وقوله تعالى ﴿ والله يحكم لا معقب لحكمه ﴾ [٥] وقوله تعالى ﴿ ذو العرش المجيد فعّال لما يريد ﴾ [٦].

فالحاصل من هذه القضية أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدى الشرع ، فإنه من التقدّم بين يدى الله ورسوله ، بل يكون ملبياً وراء وراء[٧] .

أما الحافظ ابن القيم فقد تناول كلا الفريقين المعتزلة والأشاعرة فيما ذهبوا إليه في قضية الوجوب على الله تعالى إثباتاً ونفياً ـ تناولهما بالنقد مبيناً ما وقعوا فيه من أخطاء ، فقال : « وقد ظهر بهذا بطلان قول طائفتين معاً ، بطلان الذين جعلوا لله شريعة

---

(١) العالم الحافظ الأصولى ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمى الغرناطى الشاطبى من أئمة المالكية توفى سنة ( ٧٩٠ هـ ) له ( الموافقات في أصول الفقه ) و ( الاعتصام ) .
انظر : فهرس الفهارس ١/١٣٤ ، ونيل الابتهاج على هامش الديباج ٤٦ ـ ٥٠ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ( ١٤٩ ) .

(٣) سورة ابراهيم ، الآية ( ٢٧ ) .

(٤) سورة المائدة ، الآية ( ١ ) .

(٥) سورة الرعد ، الآية ( ٤١ ) .

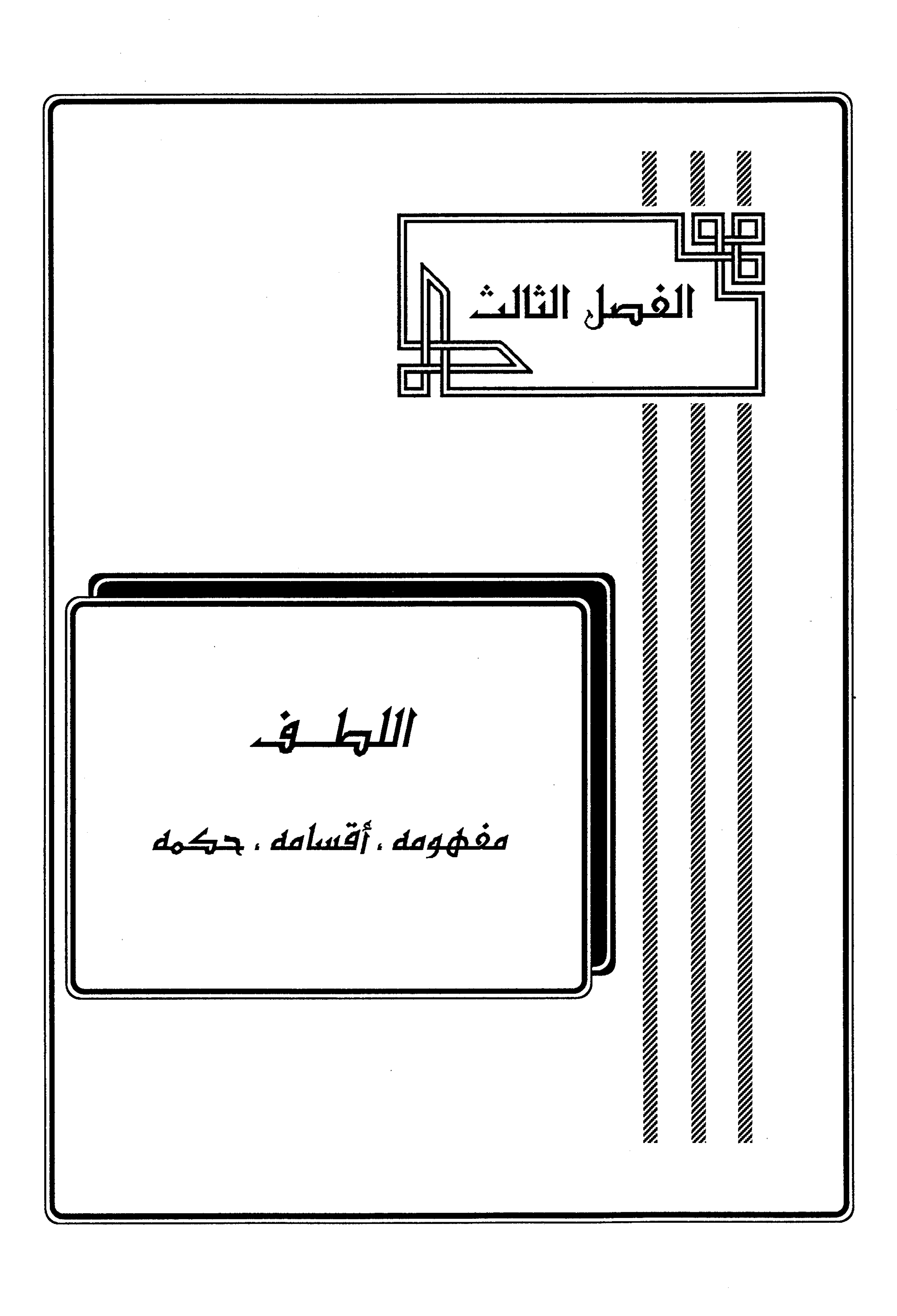
(٦) سورة البروج ، الآية ( ١٥ ـ ١٦ ) .

(٧) الاعتصام ، تعريف محمد رشيد رضا ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى ، ٢/٣٣١ .

بعقولهم أوجبوا عليه وحرموا منها ما لم يوجبه على نفسه ولم يحرّمه على نفسه وسووا بينه وبين عباده فيما يحسن منهم ويقبح ( ويقصد بهم المعتزلة ) وبذلك استطال عليهم خصومهم وأبدوا مناقضتهم وكشفوا عوراتهم وبينّوا فضائحهم .وكذلك بطلان قول الطائفة التي جوّزت عليه كل شيء وأنكرت حكمته وجحدت في الحقيقة مايستحقه من الحمد والثناء على مايفعله مما يمدح بفعله وعلى ترك مايتركه مع قدرته عليه مما يمدح بتركه ، وجعلت النوعين واحداً ولا فرق عندهم بالنسبة إليه تعالى بين فعل مايمدح بفعله وبين تركه ولا بين ترك مايمدح بتركه وبين فعله ، وبهذا تسلط عليهم خصومهم وأبدوا مناقضتهم وبينوا فضائحهم »[1] .

---

(١) مفتاح دار السعادة ١١٢/٢ .


الفصل الثالث
اللطف
مفهومه ، أقسامه ، حكمه

القول بوجوب اللطف على الله تعالى من المسائل التي اختلف فيها المتكلمون ، وكانت أطراف النزاع فيه كالآتي :

جمهور المعتزلة القائلون بوجوب اللطف على الله تعالى من جانب ، وبعضهم والأشاعرة ومن معهم من النافين لهذا الوجوب من جانب آخر .

## ١ - القائلون بوجوب اللطف من المعتزلة :

يرى جمهور المعتزلة وجوب اللطف على الله تعالى طبقاً لرأيهم في مفهومه وأقسامه وأدلتهم على ذلك ، وهو ما سنبينه فيما يلي عرضاً لمذهبهم الذى بنوه على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، وما رتبوه عليه من قولهم بوجوب بعض الأفعال على الله تعالى ومنها اللطف .

وقد بحث هذا الفريق من المعتزلة موضوع اللطف بحثاً مستفيضاً لم يسبقوا إليه حتى أصبح عنواناً لجزء من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار[١] .

### ( أ ) مفهوم اللطف :

ويقصد به نوع التيسير والعون أو التوفيق للعبد بتمهيد الجو المناسب نفسياً وخارجياً لمساعدة العبد المكلف . ولمصطلح اللطف الذى وقع الخلاف بشأنه بين المذاهب الكلامية عدة معانى منها :

« اللطف هو ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو ترك القبيح »[٢] .

وقيل « هو ما يدعو إلى الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو يكون أولى أن يقع عنده .

وقيل : هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب ، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب »[٣] .

---

(١) راجع الجزء الثالث عشر من كتاب المغنى فى أبواب العدل والتوحيد .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٥١٩ ) .

(٣) للقاضى عبد الجبار ، المغني ١١/١٣ .

وقيل هو « فعل يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء »[١] . وكلها تعريفات متقاربة كما هو ظاهر .

## ( ب ) أقسام اللطف وشروطه :

واللطف عند القائلين بوجوبه من المعتزلة ينقسم بإعتبار فاعله إلى ثلاثة أقسام :

**الأول** : مايكون من فعل الله تعالى ، فالله هو اللطيف بعباده حيث يرى بعضهم أن اللطف لا يكون إلا من الله تعالى وإذا وقع من غيره فليس بواجب عليه .

واشترطوا في مثل هذا الفعل ليكون لطفاً شروطاً خاصة منها مايتعلق بوقته ومنها مايتعلق بعلم المكلف به ( أى اللطف ) ومنها مايرجع إلى الحسن والقبح إلى غير ذلك ، فلا يكون الفعل منه تعالى لطفاً واجباً إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية :

أولاً : أن يكون متأخراً عن التكليف الذى هو لطف فيه ، فلا يسمى فعله تعالى قبل التكليف ـ وإن دعا للطاعة ـ لطفاً لأنها لم تجب بعد . وكذلك ما يفعله تعالى بعد قيام العبد بما كلف به .

ثانياً : أن يكون الفعل الذي هو لطف معلوماً لمن هو لطف له قبل إيجاده الفعل بحيث يدفعه فعلاً إلى الطاعة ويغريه بها أو يكون ممكن العلم له .

ثالثاً : أن يكون بينه وبين الفعل الذى هو لطف فيه تعلق ومناسبة ، حتى يكون لطفاً فيه أولى من أن يكون لطفاً في غيره .

رابعاً : أن لا يكون إلا حسناً ، لأنه مادام يفعله تعالى ويجب عليه فيجب أن تنتفى عنه صفة القبح التى لا تثبت فى أفعاله تعالى .

خامساً : أن يكون متميزاً من وجوه التمكين ، لأن التمكين لا يحدث الفعل بدونه إطلاقاً . أما اللطف فهو لا يعدو أن يكون داعياً إلى الفعل .

سادساً : ألا يكون متقدماً على الفعل بوقت كبير حتى لا يلاحظ ارتباطهما وتعلقهما ببعض[٢] .

---

(١) جلال الدوانى ، شرح العقائد العضدية ٢/١٨٩ .

(٢) انظر : للقاضى عبد الجبار ، المغني ١٣/٢٧ ـ ٢٩ .

**الثانى** : ما يكون من فعل نفس المكلف ، فإن بعض المعتزلة يرى أن العبد يمكن أن يلطف لنفسه فيما هو مكلف به من الله تعالى وذلك مثل من أراد أداء طاعة كالصلاة يمكنه أن يفعل أفعالاً أخرى تقربه وتدعوه إلى أداء الصلاة كالذهاب إلى المسجد ومصاحبة الأتقياء ونحو ذلك ، ولكن لا يكون واجباً إلا اللطف الذي هو من الله تعالى ، ولكنه يمكن أن يكون واجباً في الواجبات ومندوباً في المندوبات .

**الثالث** : ما يكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف ، وذلك كأن يكون في معلوم الله تعالى أن رزق إنسان إذا اتسع عليه كان أقرب إلى الطاعة ، يوسع عليه الرزق ، ثم قد يكون ذلك بهبة أو وصية وهما من فعل العبد . ويمكن أن يحصل ذلك بالتنبيه والوعظ والتذكير وغير ذلك من أفعال العباد(١) .

**أقسام اللطف باعتبار وقته :**

هذا ، وقد قسم هذا الفريق من المعتزلة اللطف باعتبار وقته إلى ثلاثة أقسام أيضاً :

أولاً : ما يكون متقدماً على التكليف ، وهذا لا يجب على الله تعالى لأنه إنما يصدر لإزاحة علة التكليف وإذا كان متقدماً فلا تكليف حتى يحتاج لإزاحة علته باللطف .

ثانياً : مايكون مقارناً للتكليف ، وهذا أيضاً لا يجب على الله تعالى عند البصريين من المعتزلة لأنهم لا يقولون بوجوب التكليف على الله ، بل يرون أن الله تعالى متفضل بأصل التكليف فكذلك ماهو تابع له .

ثالثاً : مايكون متأخراً عن التكليف ، وهذا هو اللطف الواجب .

قال القاضي عبد الجبار : « فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف ولا وجه لذلك بل يجب أن يُقسم الكلام ويفصل فنقول : إن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف ، أو مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، ولا رابع .

---

(١) انظر : أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٧٨١/٢ ، مخطوط بتحقيق د. محمد الأنور لم ينشر .

فإن كان متقدماً فلا شك فى أنه لا يجب ، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف ، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه . وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب فكذلك اللطف .

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب ، لأن أصل التكليف إذا كان لايجب ، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ ، فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى ، فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه[1] .

## أقسام اللطف من حيث موضوعه :

أما من حيث موضوعه وما يؤدى إليه فينقسم إلى قسمين :

الأول : التوفيق وهو ما يدعو إلى الطاعة أو يقرب إليها أو ما يختار عنده الطاعة .

الثاني : العصمة وهى ما يدعو إلى ترك المعصية أو مايحدث عنده الإمتناع عن المعصية ، وقد يوصف بأنه توفيق إذا وافق الطاعة ،وقد يوصف بأنه عصمة إذا وافق اجتناب القبيح[2].

## أدلة القائلين بوجوب اللطف من المعتزلة ومناقشتها :

يستدل القائلون بوجوب اللطف من المعتزلة على مذهبهم بالأدلة الآتية :

### أولاً : الأدلة العقلية :

١ ـ أنه تعالى إذا جعل المكلف على الأوصاف التي معها لابد من أن يكلفه وأراد منه ماكلفه به لكى يعرضه للمنفعة ، فلابد أن يفعل به مايتم به الأمر الذى قصده ، وبعبارة أخرى أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرّب منه ، فيكون هذا المحصّل أو المقرّب ـ وهو اللطف ـ واجباً[3] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٥٢٠ ـ ٥٢١ ) .
(٢) انظر : القاضى عبد الجبار المغنى : ١٢/١٣ ؛ شرح الفصول الخمسة ص ٧٧٩ ـ ٧٨٠ .
(٣) انظر : القاضى عبد الجبار ، المغني ٥/١٣ ، التفتازاني ، شرح المقاصد ١٢٠/٢ .

٢ ـ أن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقريب منها ، وكلاهما قبيح ويجب تركه[١] .

ويجاب على هذا بأن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب منها ، أو بتعبير آخر ان عدم تحصيل الطاعة لا يعنى قطعاً وقوع المعصية أو التقريب منها[٢] .

٣ ـ إن منع اللطف نقض لغرض المكلِّف الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح ـ قال القاضي : « فالذى يدل على صحة ما اخترناه من المذهب ، هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن فى مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بالنقض على غرضه ، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره فإنه يجب عليه أن يبعث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه . فكذلك ههنا »[٣] .

ويجاب عن هذا الدليل بمنع المقدمتين لجواز أن لا يكون نقض المأمور به مراداً أو غرضاً أو يتعلق بنقضه حكم ومصالح .

قال الجلال الدوانى وهو يرد على هذا الدليل : « وأنت خبير بأنه فرعٌ على كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض كما هو مذهبهم وهو باطل[٤] ، وبعد التنزل عن هذا المقام

---

(١) انظر : القاضى عبد الجبار ، المغني١٣/١٨ .

(٢) انظر : التفتازاني ، شرح المقاصد ٢/١٢٠ .

(٣) المغنى ١٣/١٨ ؛ وشرح الأصول الخمسة ، ص ( ٥٢١ ) .

(٤) راجع هذه القضية فى الفصل الخاص بالحكمة والتعليل ص ( ١٢٢ ) من هذا البحث ومابعدها .

إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية ، وما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية أعم من ذلك[(١)] .

كما رد عليهم الأشعرى[(٢)] قائلاً : « يقال لهم : أليس الله عز وجل قادراً أن يفعل بخلقه من بسط الرزق ما لو فعله بهم لبغوا في الأرض وأن يفعل بهم ما لو فعله بالكفار لكفروا كما قال تعالى : ﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ﴾ [(٣)] وكما قال : ﴿ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ﴾ [(٤)] فلا بد من نعم .

يقال لهم : فما أنكرتم من أنه قادر أن يفعل بهم لطفاً لو فعله بهم لآمنوا أجمعين كما أنه قادر أن يفعل بهم أمراً لو فعله بهم لكفروا كلهم .

مسألة أخرى :

ويقال لهم : أليس قد قال الله تعالى : ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾ [(٥)] ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ﴾ [(٦)] وقال : ﴿ فاطلع فرآه في سواء الجحيم ﴾ [(٧)] يعنى وسط الجحيم . قال ﴿ تا الله إن كدت لتردين . ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ﴾ [(٨)] . ما الفضل

---

(١) شرح العقائد العضدية ١٩٠/٢ ، وانظر : التفتازاني ، شرح المقاصد ١٢٠/٢ .

(٢) أبو الحسن على بن اسماعيل بن أبى بشر الأشعرى من نسل الصحابى أبى موسى الأشعرى ، كان إماماً من أئمة المتكلمين وإليه تنسب الأشعرية ، كان فى أول حياته معتزلياً ، ثم رجع إلى مذهب أهل السنة ، توفى سنة ( ٣٢٤هـ ) ، من مؤلفاته : مقالات الإسلاميين واللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع والإبانة عن أصول الديانة ، انظر : طبقات الشافعية ٣٤٧/٣ ؛ وسير أعلام النبلاء ٨٥/١٥ .

(٣) سورة الشورى ، الآية ( ٢٧ ) .

(٤) سورة الزخرف ، الآية ( ٣٣ ) .

(٥) سورة النساء ، الآية ( ٨٣ ) .

(٦) سورة النور ، الآية ( ٢١ ) .

(٧) سورة الصافات ، الآية ( ٥٥ ) .

(٨) سورة الصافات ، الآية ( ٥٥ ، ٥٦ ) .

الذي فعله بالمؤمنين الذي لو لم يفعله لاتبعوا الشيطان ؟ ولو لم يفعله ما زكى منهم من أحد أبداً ؟ وما النعمة التى لو لم يفعلها لكانوا من المحضرين ؟ وهل ذلك شيء لم يفعله بالكافرين وخصّ به المؤمنين ؟ فإن قالوا : نعم تركوا قولهم وأثبتوا لله تعالى نعماً وفضلاً على المؤمنين ابتدأهم بجميعه ولم ينعم بمثله على الكافرين وصاروا إلى القول بالحق وإن قالوا قد فعل الله ذلك أجمع بالكافرين كما فعله بالمؤمنين ، فقل لهم : فإذا كان الله تعالى قد فعل ذلك أجمع بالكافرين ، فلم يكونوا زاكين وكانوا للشيطان متبعين ، وفى النار محضرين ! وهل يجوز أن يقول للمؤمنين : لولا أنّي خلقت لكم أيدى وأرجل لكنتم للشيطان متبعين ، وهو قد خلق الأيدى والأرجل للكافرين وكانوا للشيطان متبعين .

فإن قالوا : لا يجوز ذلك . قيل لهم : وكذلك لا يجوز ما قلتموه . وهذا يبين أن الله تعالى اختص المؤمنين من النعم والتوفيق والتسديد بما لم يعط الكافرين وفضل عليهم المؤمنين »[1] . وإلزام الأشعرى للمعتزلة فيما تقدم مبنيٌ على قولهم بوجوب اللطف لكل المكلفين .

وهناك رد عام على المعتزلة فى إيجابهم اللطف على الله من عضد الدين الإيجى يقول فيه : « فيقال لهم : هذا ينتقض بأمور لا تحصى ، فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبى ، وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين ، لكان لطفاً[2] ، وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه »[3] .

هذه هى أدلتهم العقلية ومناقشتها ، والآن نعرض بعض أدلتهم النقلية ومناقشتها .

**ثانياً : الأدلة النقلية :**

١ ـ قوله تعالى : ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾ [4] .

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة ، الطبعة الأولى ، تقديم وتحقيق وتعليق : د. فوقية حسين محمود ، القاهرة ، مطابع الدجوى سنة ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م ، ص ( ١٨٢ ـ ١٨٥ ) .

(٢) وهذا على حسب رأى المعتزلة في اللطف .

(٣) شرح المواقف ، ص ( ٣٢٢ ) ، تحقيق د . أحمد المهدى .

(٤) سورة النساء ، الآية ( ٨٣ ) .

ووجـه الدلالة في هذه الآية أن ظاهر الكتاب يقتضى أن لهذا الفضل والرحمة تخصيصاً في مفارقة إتباع الشيطان ، ولا يليق ذلك إلا باللطف .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون . ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون وزخرفاً . وان كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴾ [1] .

ووجه الدلالة فى هذه الآية : أنه لم يفعل ماذكره لكى لا يكون الناس أمة واحدة في الكفر ، وهذه هى المفسدة التى نحكم بأنه تعالى لا يفعلها ويفعل خلافها وهو اللطف .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر مايشاء . انه بعباده خبير بصير ﴾ [2] .

ووجه الدلالة فى هذه الآية : أنه إنما ينزل الرزق بقدر حيث يعدلون عن البغى عنده وإلاّ فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ ولو أننا نزلنا عليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ﴾ [3] .

ووجه الدلالة من الآية : أنه إنما لم يفعل ماذكره من حيث لو فعله كانوا لا يؤمنون عنده . فلم يفعله لطفاً لهم .

وغاية ما يمكن أن تدل عليه هذه الآيات أن الله تعالى لطيف بعباده وأنه لطف بهم ، فهى تدل على صدور اللطف من الله ووجوده ، ولاتدل على وجوبه على الله كما يقول المعتزلة[4] .

---

(١) سورة الزخرف ، الآيات ( ٣٣ ـ ٣٥ ) .
(٢) سورة الشورى ، الآية ( ٢٧ ) .
(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١١١ ) .
(٤) راجع لأدلة المعتزلة النقلية ـ القاضى عبد الجبار ، المغني ١٣/١٩٠ ـ ١٩٥ .

## ٣ ـ المخالفون فى وجوب اللطف من المعتزلة :

وقد خالف بعض المعتزلة جمهورهم فى وجوب اللطف ، وإن كان القاضى عبد الجبار يدعى أن القول بوجوب اللطف على الله تعالى هو قول جميع المعتزلة ، وكأنه اعتبر من خالف فى هذه القضية: إما أنه رجع إلى قول جمهورهم أو ممن لا يعتد بخلافه لعدم قوله بالأصول الخمسة التى يرى أنه لا ينسب إلى المعتزلة إلا من اتفق معهم فيها .

يقول القاضى عبد الجبار : « إنه يجب عليه تعالى أن يفعل بالمكلف الألطاف وهو الذى يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا القول قولاً لأحد من مشايخهم »[١] .

بينما نجد أن القاضى عبد الجبار نفسه يبيّن أن بشر بن المعتمر[٢] ( وهو من مشايخهم ) ومن معه يذهبون إلى القول بعدم وجوب اللطف على الله تعالى فيقول فى ذلك : « وهم ( يعنى القائلين بعدم وجوب اللطف ) ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ، وجعلوا العلة فى ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاصٍ ، لأنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح ، فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله تعالى ، تبينًا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى »[٣] .

كما يذكر الأشعرى من القائلين من المعتزلة بعدم وجوب اللطف على الله تعالى بالإضافة إلى بشر بن المعتمر ـ جعفر بن حرب[٤] ومحمد بن عبد الوهاب الجبائى[٥]

---

(١) المغنى ٤/١٣ .

(٢) أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي العلامة من مشايخ المعتزلة توفى سنة ( ٢١٠ هـ ) من مصنفاته : تأويل المتشابه والرد على الجهّال وله قصيدة طويلة رد فيها على مخالفيه ، انظر : طبقات المعتزلة ٥٢ ، الوافى بالوفيات ١٠/١٥٥ ، سير أعلام النبلاء ١٠/٢٠٣ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٥٢٠ ) .

(٤) أبو الفضل جعفر بن حرب الهمزانى من نساك المعتزلة ومن مشايخهم توفى سنة ( ٢٣٦ هـ ) له تصانيف منها : ( متشابه القرآن ) و ( الأصول ) انظر : طبقات المعتزلة ، ص ٧٣ ، سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٩ ، تاريخ بغداد ٧/١٦٢.

(٥) شيخ المعتزلة وعالم الكلام فى عصره أبو على محمد بن عبد الوهاب البصرى توفى سنة ( ٣٠٣هـ ) ابنه أبو هاشم الجبائي العالم المعتزلى المشهور وكان على بدعته عالماً فذاً . انظر : وفيات الأعيان ٤/٢٦٧ ، سير أعلام النبلاء ١٤/١٨٣ ، طبقات المعتزلة ، ص ( ٨٠ ) .

وهما من كبار المعتزلة ، ويشير الأشعرى إلى استدلال المخالفين فى وجوب اللطف من المعتزلة على ألسنتهم حكاية لمذهبهم فيقول : « ويستدلون بأن الله تعالى فعل بالناس ماهو الأصلح لهم فى دينهم ، وليس هناك لطف عنده سبحانه لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن لآمن عنده » .

يقول الأشعرى :

١ ـ « قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله : عند الله ـ سبحانه ـ لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله فعل ذلك .

٢ ـ وكان ( جعفر بن حرب ) يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب مايستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم مافعل الله بهم ........ وذكر عنه أنه رجع عن هذا القول إلى قول أكثر أصحابه.

٣ ـ وقال ( محمد بن عبد الوهاب الجبّائى ) : لا لطف عند الله ـ سبحانه ـ يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ماهو أصلح لهم فى دينهم ولو كان فى معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزدهم ثواباً ، .... وليس فعل ذلك واجباً عليه »[1] .

## مذهب الأشاعرة فى نفى وجوب اللطف على الله تعالى :

لما كان الأشاعرة لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين وكانت مسألة الوجوب العقلى على الله فرع مسألة التحسين والتقبيح ، ولما كان اللطف هو أحد الواجبات على الله عند المعتزلة فالأشاعرة يقولون بعدم وجوب اللطف على الله ، وكما ردوا على المعتزلة فى وجوب اللطف ـ كما ذكرنا من قبل ـ استدلوا على عدم وجوبه بأدلة .

---

(١) مقالات الإسلاميين ـ الطبعة الثانية ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة الحديثة ، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م ، ٣١٣/١ ـ ٣١٤ بتصرف .

### أدلة الأشاعرة على عدم وجوب اللطف على الله :

### أولاً : الأدلة العقلية :

١ ـ أنه لو وجب اللطف لما أخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع ألبته لأن ذلك إقناط وإغراء بالمعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله أنه لا يجرى عليه اللطف .

٢ ـ أنه لو وجب لكان فى كل عصر نبيٌ وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو إلى الحق وعلى وجه الأرض خليفة ينتصف للمظلوم وينتصف من الظالم إلى غير ذلك من الألطاف .

٣ ـ « لو وجب اللطف لما وجد فى المكلفين عاصٍ ولما بقى كافر ولا فاسق لأن من الألطاف ماهو محصّل ومن قواعدهم أن أقصى لطف واجب »[١] .

### ثانياً : الأدلة النقلية :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ [٢] .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾ [٣] .

٣ ـ وقوله تعالى : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾ [٤] .

٤ ـ وقوله تعالى : ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [٥] .

---

(١) انظر : شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى ١٢٠/٢ ـ ١٢١ ، والمواقف للايجى المطبوع مع الشرح ص ( ٣٢٢ ـ ٣٢٣ ) .

(٢) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .

(٣) سورة يونس ، الآية ( ٩٩ ) .

(٤) سورة هود ، الآية ( ١١٨ ) .

(٥) سورة الأنعام ، الآية ( ١٤٩ ) .

ووجه الدلالة في كل هذه الآيات إثبات المشيئة العامة والاختيار لله عز وجل فهو يفعل بمقتضى مشيئته واختباره لا يجب عليه شيء[١].

## ٤ ـ مذهب الماتريدية :

مذهب الماتريدية عدم وجوب اللطف على الله تعالى وذلك متفرع عن مذهبهم في نفي الإيجاب العقلي على الله والذي يعتبر موضع خلاف بينهم وبين المعتزلة بعد موافقتهم لهم في قضية التحسين والتقبيح العقليين ، ويقولون في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفار لآمنوا اختياراً ولو منعه عنهم لم يكن بخيلاً ولا سفيهاً ولا جائراً ، ولو فعله بهم لكان منعماً متفضلاً لا مؤدياً ما عليه ، ويجوز أن يفعل بالعبد ما ليس بمصلحة له لأن ذلك ليس بواجب عليه[٢] .

### أدلة الماتريدية على عدم وجوب اللطف :

استدل الماتريدية على عدم وجوب اللطف بأدلة منها :

١ ـ « قوله تعالى : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾[٣] وقوله تعالى : ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [٤] وقوله : ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾ [٥] .

ووجه الدلالة في هذه الآيات : أنه لو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى إدعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي يتحلى بما ليس فيه ويدعي ما لا يُحسن »[٦] .

---

(١) انظر : الباقلاني ، التمهيد ص (٣٨٠ ـ ٣٨١) .
(٢) انظر : أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٧٧٢/٢ .
(٣) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .
(٤) سورة الأنعام ، الآية ( ١٤٩ ) .
(٥) سورة يونس ، الآية ( ٩٩ ) .
(٦) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٧٧٦/٢ .

## ٥ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أنه لا يجب على الله تعالى اللطف ؛ أما من حيث الوجوب العقلى فقد تقدم نفيهم له وردهم على المعتزلة فى ذلك[١] ، إذ لا يقاس الله تعالى بخلقه ، وأما من حيث ما أوجبه على نفسه فالله سبحانه يراعى مصالح عباده ويلطف بهم ولكن ذلك ليس مما أوجبه على نفسه ، وإنما هو تفضل منه تعالى على عباده .

وبعد تتبع تفاسير أهل السنة لمعنى اللطف يتبين أنهم فسروه بما فسره به أهل اللغة من الرفق بالعباد ، والتلطف بتيسير الأسباب الخفية ، والعلم بدقائق الأمور والرأفة والرحمة .... وغير ذلك ، كما سيأتى .

قال ابن جرير الطبرى[٢] : « وأما قوله ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾[٣] ، فالله تعالى ذكره المتيسر له من إدراك الابصار ، والمتأتى له من الاحاطة بها رؤية ما يعسر على الأبصار من ادراكها إياه واحاطتها به ويتعذر عليها »[٤] .

وقال في قوله : ﴿ انَّ ربى لطيف لما يشاء ﴾ [٥] : « لطف بيوسف وصنع له ، حتى أخرجه من السجن ، وجاء بأهله من البدو ، ونزع من قلبه نزغ الشيطان وتحريشه على اخوته »[٦] .

---

(١) راجع ص ( ٥٤ ) من هذا البحث .

(٢) عالم العصر الإمام المؤرخ المفسر صاحب التفسير المشهور المسمى ( جامع البيان ) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبرى ، توفى سنة ( ٣١٠ هـ ) .
انظر : وفيات الأعيان ١٩١/٤ ؛ سير أعلام النبلاء ٢٦٧/١٤ ، طبقات الشافعية ١٢٠/٣ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ( ١٠٣ ) .

(٤) جامع البيان عن تأويل القرآن ، تحقيق وتخريج محمود محمد شاكر ، مراجعة أحمد محمد شاكر ، مصر ، دار المعارف ٢٢/١٢ .

(٥) سورة يوسف ، الآية ( ١٠٠ ) .

(٦) تفسير الطبرى ٢٧٧/١٦ .

وقال ابن كثير[١] : قوله ﴿ إن ربى لطيف لما يشاء ﴾ [٢] ، أى إذا أراد أمـراً قيّض له أسباباً ويسّره وقدره »[٣] .

وقال فى قوله تعالى : ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ [٤] :قال أبو العالية : اللطيف باستخراجها ، الخبير بمكانها ، والله أعلم » [٥] .

وقال الشيخ صديق حسن خان[٦] ـ رحمه الله ـ فى قوله : ﴿ الله لطيف بعباده ﴾ [٧] : « أى كثير اللطف بهم ، بالغ الرأفة لهم .... قال عكرمة : بارٌ بهم وقال السدى : رفيق بهم ....وقيل لطف بالغوامض علمه ، وعظم عن الجرائم حلمه .... وحاصل المعنى أنه يجرى لطفه على عباده فى كل أمورهم ومن جملة ذلك الرزق الذى يعيشون به فى الدنيا »[٨] .

هذا ولم يشر أهل السنة أدنى إشارة إلى المعنى الذى استعمله المعتزلة وهو ( فعل مايقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية بدون إلجاء ) وإن كان المعنى الذى أشاروا إليه من البر بالعباد والرحمة بهم يتضمنه . إلا أنه لا يقضى بوجوبه على الله .

---

(١) العالم الحافظ المؤرخ المفسر أبو الفداء عماد الدين اسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير القيسى البصروى . توفى سنة ( ٧٧٤ هـ ) من مؤلفاته : تفسير القرآن العظيم ، والبداية والنهاية ـ انظر : الدرر الكامنة ١/٣٧٣ ـ ٣٧٤ ؛ البدر الطالع ١/١٥٣ .

(٢) سورة يوسف ، الآية ( ١٠٠ ) .

(٣) تفسير القرآن العظيم ، كتاب الشعب ، تحقيق عبد العزيز غنيم ـ محمد أحمد عاشور ـ محمد ابراهيم البنا ٤/٣٣٦ .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ( ١٠٣ ) .

(٥) تفسير القرآن العظيم ٢/٣٠٥ .

(٦) أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى البخارى القنوجى ، ، عالم فى التفسير والحديث والفقه والأصول ومن المجددين ، له تصانيف كثيرة منها ( أبجد العلوم ، وفتح البيان في مقاصد القرآن ، توفى سنة ( ١٣٠٧ هـ ) . انظر : جلاء العينين ، ص ( ٤٧ ) ، وأبجد العلوم ٣/٢٧١ .

(٧) سورة الشورى ، الآية ( ١٩ ) .

(٨) فتح البيان فى مقاصد القرآن ، القاهرة ، مطبعة العاصمة سنة ١٩٦٥ م ٨/٣٦٦ ـ ٣٦٧ .

واللطف عند القائلين به من المعتزلة هو أحد الواجبات على الله تعالى ؛ لأنه حسن ، وقد رأينا أن أهل السنة أبطلوا القول بالوجوب العقلى على الله ؛ ولكنهم أقروا بما أوجبه الله على نفسه بمشيئته وحكمته .

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ : « وأما الإيجاب عليه سبحانه ، والتحريم بالقياس على خلقه ، فهذا قول القدرية وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول ..... ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب قال : انه كتب على نفسه الرحمة وحرم الظلم على نفسه لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئاً كما يكون للمخلوق على المخلوق »[1] .

وبما تقدم يكون رد أهل السنة على المعتزلة فى قضية الوجوب على الله مطلقاً رداً عليهم فيما يذهبون إليه من وجوب اللطف عليه تعالى .

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٧٧٦ ـ ٧٧٧ .

# الدراسة التحليلية لمصطلح اللطف

## ١ ـ اللطف فى اللغة :

قال الجوهرى : « لَطُف الشيء يلطف لطافة أى صغر فهو لطيف . واللطف في العمل : الرفق فيه . واللطف من الله تعالى : التوفيق والعصمة »(١) .

وقال ابن منظور : « لطف : اللطيف صفة من صفات الله واسم من اسمائه وفى التنزيل العزيز ﴿الله لطيف بعباده ﴾ (٢) وفيه : ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ (٣) ومعناه ، والله أعلم ، الرفيق بعباده »(٤) .

ويقول الفيروز آبادى : « لطف كنصر لطفاً بالضم رفق ودنا . واللطيف البر بعباده المحسن إلى خلقه بإيصال المنافع إليهم برفق ولطف أو العالم بخفايا الأمور ودقائقها »(٥).

وواضح أن معانى اللطف فى اللغة تدور حول الرفق والبر والإحسان من جهة ، والدقة والخفاء وتناول الأمور الدقيقة بطرق خفية من جهة أخرى . واسم اللطيف يتضمن هذين المعنيين فهو الرفيق بعباده والعالم بدقائق الأمور .

وواضح أن تعريف اللطف من الله بأنه التوفيق والعصمة قد تأثر فيه علماء اللغة السابقون بالمتكلمين . وإلاّ فليس في الاستعمالات اللغوية لكلمة اللطف ومشتقاتها ما يقتضى تحديد مفهومها ـ فيما إذا أسندت إلى الله تعالى ـ بهذين المعنيين على سبيل الحصر ، وربما قصدوا بذلك ذكر بعض ألطاف الله بعباده .

---

(١) الصحاح ١٤٢٦/٤ ـ ١٤٢٧ .
(٢) سورة الشورى ، الآية ( ١٩ ) .
(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١٠٣ ) .
(٤) لسان العرب ٣١٦/٩ .
(٥) القاموس المحيط ١٩٥/٣ .

## ٣ـ اللطف فى القرآن والسنة :

أما معاني اللطف واستعمالاته في القرآن والسنة فيقول الفيروز آبادى : « وقوله ﴿ إن ربي لطيف لما يشاء ﴾[(١)] أي حسن الاستخراج ، تنبيهاً على ما أوصل إليه يوسف حيث ألقاه إخوته فى الجب[(٢)] ، وقد يعبّر باللطيف بما يتعسر على الحاسة إدراكه »[(٣)] .

وقال الفخر الرازى : « قوله : ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾[(٤)] اللطافة ضد الكثافة ، والمراد منه الرقة ، وذلك فى حق الله ممتنع ، فوجب المصير فيه إلى التأويل وهو من وجوه :

الوجه الأول : المراد لطف صنيعه فى تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة ، والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التى لا يعلمها إحد إلا الله تعالى .

الوجه الثانى : أنه سبحانه لطيف فى الإنعام والرأفة والرحمة .

الوجه الثالث : أنه لطيف بعباده حيث يثنى عليهم عند الطاعة ، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم رحمته سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة .

الوجه الرابع : أنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم ، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم .... والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالماً بما هم عليه من ارتكاب المعاصى والإقدام على القبائح .

وقال صاحب الكشاف : ( اللطيف ) معناه : أنه يلطف عن أن تدركه الأبُصار ( الخبير ) بكل لطيف فهو يدرك الأبصار ، ولا يلطف شيءٌ عن إدراكه ، وهذا وجه حسن »[(٥)] .

---

(١) سورة يوسف ، الآية ( ١٠٠ ) .
(٢) الجُبُّ : البئر التى لم تُطْوَ . انظر : الجوهرى ، الصحاح ٩٦/١ .
(٣) بصائر ذوي التمييز ٤٣٠/٤ .
(٤) سورة الأنعام ، الآية ( ١٠٣ ) .
(٥) التفسير الكبير ١٣٩/١٣ ـ ١٤٠ .

ونلاحظ على كلام الرازي أنه قصر اسم اللطيف فى الآية على معنى واحد وجد أنه يدعو بالضرورة إلى التأويل بالوجوه التي ذكرها . وواضح أن تفسير اللطيف بمعنى الدقيق الذى لا تدركه الحواس إنما يكون إذا كان من لطف بالضم فعلاً لازماً بمعنى دقّ وخفى وصغر ، وهذا هو أحد معاني اللطف ومشتقاته ، وليس هو المعنى الوحيد فى اللغة حتى نقصر تفسير قوله تعالى : ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾[1] عليه ، ومن ثم نعمد إلى التأويل كما فعل الرازى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فليس هذا هو الاحتمال الوحيد فى اشتقاق كلمة ( اللطيف ) الواردة فى الآية فيقال : لطف به بالفتح لطفاً ولطافةً رفق به وأحسن إليه ومنه اللطيف بمعنى الرفيق والمحسن والرحيم ، وهذا هو المعنى الذى وردت به الآية دون حاجة إلى تأويل . والوجوه التأويلية التي ذكرها الرازى وجوه أصلية فى تفسير الكلمة تفسيراً لغوياً ولا تخرج عن المعانى التى ذكرناها آنفاً .

وقال القرطبى فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾[1] : « أى الرفيق بعباده ، يقال لطف فلان بفلان يلطف ، أى رفق به .... واللطف من الله التوفيق والعصمة .... قال أبو العالية : المعنى لطيف باستخراج الأشياء خبير بمكانها »[2] .

وقال ابن الجوزي[3] : ﴿ إن ربى لطيف لما يشاء ﴾[4] أى : عالم بدقائق الأمور»[5].

يقول الزجاج[6] : « اللطيف : أصل اللطف فى الكلام : خفاء المسلك ودقة المذهب . واستعماله فى الكلام على وجهين يقال فلان لطيف إذا وصف بصغر الجرم . وفلان لطيف إذا وصف بأنه محتال متوصل إلى أغراضه فى خفاء مسلك . وفلان لطيف فى علمه يراد

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ١٠٣ ) .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/٥٧ ، ١٦/١٦ ـ ١٧ ؛ وانظر : ابن الجوزي ، زاد المسير فى علم التفسير ، الطبعة الأولى ( ط المكتب الإسلامي ـ دمشق ـ بيروت ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م ) ٣/٩٩ .

(٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي ، علامة عصره في الحديث والتفسير والتاريخ . مات سنة (٥٩٧هـ) من تصانيفه : (فنون الأفنان) ، صيد الخاطر وتلبيس ابليس ، انظر : الذهبي ، الاعلام ٢١/٣٦٥ ؛ الزركلي ، الاعلام ٣/٣١٦ .

(٤) سورة يوسف ، الآية ( ١٠٠ ) .

(٥) زاد المسير ٤/٢٩١ .

(٦) العالم اللغوى والنحوى أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن السرى الزجاج البغدادى ، توفى سنة (٣١١هـ) ومن مؤلفاته : ( معانى القرآن ) ، وكتاب ( العروض ) انظر : سير أعلام النبلاء ١٤/٣٦٠ ، طبقات النحويين واللغويين : ١١١ ـ ١١٢ ، معجم الأدباء ١/١٣٠ .

به أنه دقيق الفطنة ، حسن الاستخراج له . فهذا الذى يستعمل منه ، وهو فى وصف الله ، يفيد أنه المحسن إلى عباده فى خفاء وستر من حيث لا يعلمون ويسبب لهم أسباب معيشتهم من حيث لا يحتسبون ، وهذا مثل قوله تعالى : ﴿ ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾[١] ، فأما اللطف الذى هو قلة الأجزاء فهو مما لا يجوز عليه سبحانه »[٢] .

ويتضح من تتبع الكلمات القرآنية عدم ورود كلمة اللطف بصيغة المصدر فى القرآن ، ومن ثم لم تكن مصطلحاً قرآنياً له مفهوم شرعى خاص ، وإنما وردت مشتقاتها بالمعانى اللغوية التى سبق أن ذكرناها .

وقول القرطبى بأن اللطف من الله التوفيق والعصمة ، إما أن يكون قد نقله عن الجوهرى أو ذكره على سبيل ذكر بعض ألطاف الله بعباده وإلا فليس هناك استعمال قرآنى لكلمة اللطف بمعنى التوفيق والعصمة .

أما في السُنة فيقول ابن الأثير : ( لطف ) فى أسماء الله تعالى « اللطيف » هو الذى اجتمع له الرفق فى الفعل ، والعلم بدقائق المصالح وايصالها إلى من قدّرها له من خلقه ، يقال : لطف به وله ، بالفتح يلطف لطفاً ، إذا رفق به ، فأما لطُف بالضم يلطف فمعناه صغر ودقّ ......

وفى حديث الإفك ( ولا أرى منه اللطف الذى كنت أعرفه )[٣] أي الرفق والبر[٤] .

---

(١) سورة الطلاق ، الآية ( ٣ ) .

(٢) تفسير أسماء الله الحسنى الطبعة بدون ، تحقيق ونشر أحمد يوسف الدقاق ، ( مطبعة محمد هاشم الكتبى عام ١٣٩٥ هـ ــ ١٩٧٥ م ) ، ص ٤٤ ــ ٤٥ ، وانظر : الرازي ، شرح أسماء الله الحسنى الطبعة الأولى ، مراجعة وتقديم : طه عبدالرؤوف سعد ، بيروت ، دار الكتاب العربي ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م ، ص (٢٥٣) ؛ وسعيد القحطاني ، شرح أسماء الله الحسنى ، الطبعة الثانية ، الرياض ، مطبعة سفير عام ١٤١١هـ ، ص ( ١١٥ ــ ١١٧ ) .

(٣) صحيح البخارى ١٥٥/٣ ، كتاب الشهادات ، باب تعديل النساء وبعضهن بعضاً و ٥٧/٥ ، كتاب المغازى ، باب حديث الإفك و ٥/٦ ، كتاب الشهادات ، باب ( لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون .... إلى قوله الكاذبون ) من حديث عائشة الطويل ( وفى الموضع الأخير ( اللّطَفَ ) ؛ وصحيح مسلم ٢١٣١/٤ ، كتاب التوبة ، باب فى حديث الإفك وقبول توبة القاذف .

(٤) النهاية فى غريب الحديث ٢٥١/٤ .

ويتضح من كلام ابن الأثير عدم ورود اللطف فى السنة إلا نادراً ، وقد وردت هذه ومشتقاتها كذلك بالمعانى اللغوية السابقة فليس لها فى السنة ـ كما لم يكن لها فى القرآن ـ معنى شرعى خاص .

## ٣ـ اللطف فى اصطلاح المتكلمين :

يقول التهانوى(١) : « اللطف : هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية . بحيث لا يؤدى إلى الإلجاء أي الاضطرار »(٢) .

سبق أن ذكرنا تعريف القاضى عبد الجبار للطف بأنه مايختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح أو مايكون عنده أقرب أما إلى اختيار أو ترك القبيح .

وبأنه ما يدعو إلى الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو يكون أولى أن يقع عنده . ولم يخرج التهانوى فى تعريفه للطف عن ماذكره المعتزلة .

## ـ التعقيب :

ويتضح مما سبق مما يتعلق بمعانى مصطلح اللطف فى اللغة واستعمالاته فى القرآن والسنة ، أنه أستعمل بالمعنى العام فى كل شيء ، أى بمعنى البر من الله والإحسان والعلم بدقائق الأمور ... إلى غير ذلك ، وأن اللطف بالمعنى الخاص عند من أوجبوه على الله تعالى من المعتزلة مصطلح مبتدع لم يرد فيه نص شرعى بهذا المعنى ، ولم ينبن عليه حكم عقدى ، فخطأ الموجبين للطف على الله يرجع إلى أمور :

أولاً : أنهم حولوا كلمة اللطف ومشتقاتها الواردة فى الكتاب والسنة بمعانيها اللغوية إلى مصطلح شرعى خاص ، بينما لم يرد على هذا النحو فى الكتاب والسنة كما ذكرنا .

---

(١) المولوى محمد بن على ابن القاضى محمد حامد بن محمد صابر الفاروقى التهانوى الحنفى يعد كتابه ( كشاف اصطلاحات الفنون ) من أهم وأشمل كتب الاصطلاحات فرغ من تأليفه سنة ١١٥٨ هـ وتوفى بعدها . انظر : ايضاح المكنون ٢/٣٥٣ ، آداب اللغة ٣/٣٢٩ .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، بيروت ، شركة خياط للكتب والنشر ، التاريخ بدون ، ٥/١٢٩٩ .

ثانياً : أنهم قصروا كلمة ( اللطف ) على معنى واحد . بينما تتعدد معانيه اللغوية من الرفق والبر والإحسان ... إلخ .

ثالثاً : إيجابهم ذلك المعنى على الله تعالى وجوباً عقلياً والله سبحانه وتعالى منزه عن أن يوجب عليه الخلق فعلاً من أفعاله ـ وقد سبق أن شرحنا ذلك بالتفصيل[١] ، وليس معنى ذلك نفى ألطاف الله تعالى بعباده ، ولا أن هذه الألطاف لم يرد بذكرها كتاب أو سنة .

رابعاً : ما أوجبه القائلون بوجوب اللطف على الله تعالى من فعله لما يقرب العباد جميعاً من الطاعة ويبعدهم من المعصية ـ ما أوجبوه من ذلك إنما هو بناء نظرى لا يقوم فى ذاته ولا فى أدلته على مطابقة الواقع فلم يجعل الله لكل عبد من العباد أقصى مايقدر عليه من الألطاف فى جميع أحواله وأزمانه كما يوجبه المعتزلة .

خامساً : القول بوجوب اللطف بمفهومه الخاص عند المعتزلة لا يخالف الواقع فقط بل يخالف كذلك الآيات القرآنية التي تنص على أن مايفعله الله بالعباد من ألوان الهداية والتوفيق ليس على سبيل الوجوب عليه سبحانه وتعالى بل معلق بمشيئته واختياره ـ كما سبق بيانه فى التعقيب على أدلة المعتزلة .

سادساً : إذا كان هناك تقارب بين اللطف الذى يقول به المعتزلة والتوفيق الذى يقول به أهل السنة ، فكان التوفيق نوعاً من أنواع اللطف الإلهى بعباده المؤمنين ، فالفرق بينهما بيّن واضح : فالتوفيق من الله على سبيل التفضل والإكرام وليس على سبيل الوجوب وهو خاص بالمؤمنين وليس على سبيل التعميم بخلاف اللطف الذى يقرر المعتزلة وجوبه على الله تعالى فى حق جميع الناس .

أما الإشاعرة فلما كان النقد المتوجه فى قضية اللطف يتركز على إيجابه على الله ، وكانوا لا يوجبون على الله شيئاً فلا يقولون بوجوب اللطف ؛ بل العكس من ذلك ردوا على

---

(١) راجع ص ( ٥٤ ) من هذا البحث .

المعتزلة الذين يوجبونه بما عقبوا به على أدلتهم العقلية والنقلية ، وبما أقاموه عليه من الأدلة العقلية والنقلية التي تنفى وجوب اللطف على الله تعالى بالمفهوم المعتزلى على نحو ما قدمناه عنهم فى عرضنا لنقدهم لآراء المعتزلة ، وبياننا لمذهب الأشاعرة وأدلتهم على عدم وجوب اللطف عليه تعالى مما لا مجال لإعادة القول فيه هنا .

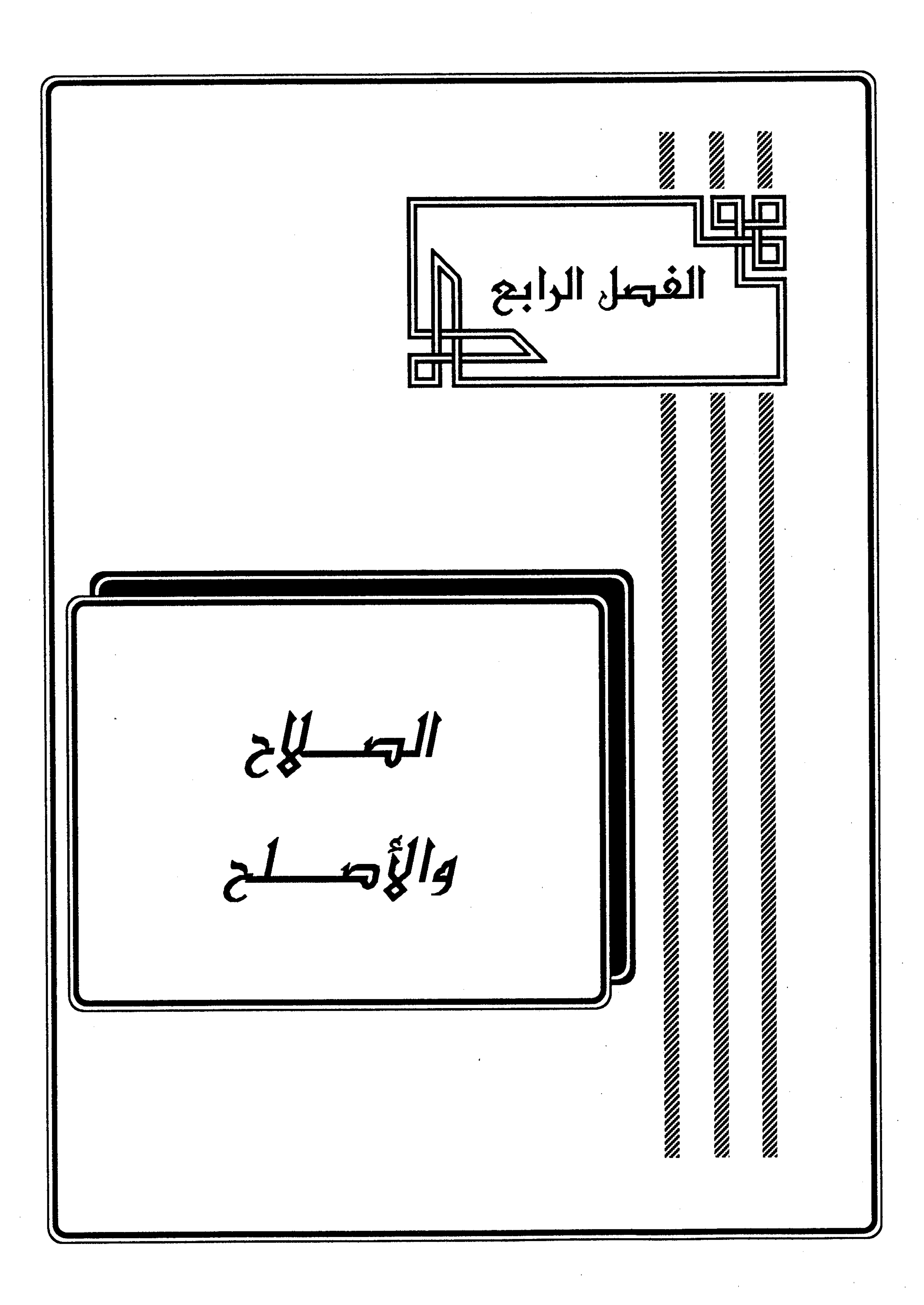
وأما أهل السنة فلا يوجبون على الله إلا ما أوجبه على نفسه بمقتضى مشيئته وحكمته ، وبالتالى فإنهم لا يوجبون على الله اللطف ؛ ولكنهم يقولون إن الله تعالى يراعى مصالح عباده ويلطف بهم ومظاهر لطف الله تعالى بعباده ورفقه بهم وإحسانه إليهم لاتعد ولا تحصى .

وقد جاء القرآن الكريم بتذكير الناس بفضل الله تعالى عليهم ولطفه بهم فى كثير من آياته ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ الله لطيف بعباده ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ إن الله كان لطيفاً خبيراً ﴾ [3] وقوله : ﴿ ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون فضلاً من الله ونعمة ﴾ [4] وغيرها من الآيات .

لكن ذكر القرآن لألطاف الله تعالى بخلقه على هذا النحو وأكثر منه ، لا يعنى إيجاب شيء من ذلك على الله تعالى وجوباً عقلياً ، وإنما كان ذلك منه على سبيل الفضل والنعمة ولايعنى كذلك إنما يفعله الله تعالى ببعض عباده من الألطاف التى يكونون معها أميل إلى فعل الطاعة وأقدر عليها منهم بدونها ـ أقول إنما قد يفعله الله ببعض عباده من ذلك ليس هو المعنى الوحيد للطف كما فسّره المعتزلة ، وليس هو المظهر الوحيد له ، وفعل الله تعالى لذلك ولغيره من الألطاف ليس على سبيل الوجوب ، وإنما على سبيل الرفق والإحسان ـ كما ذكرنا آنفاً .

---

(١) سورة الشورى ، الآية ( ١٩ ) .
(٢) سورة الأنعام ، الآية ( ١٠٣ ) .
(٣) سورة الأحزاب ، الآية ( ٣٤ ) .
(٤) سورة الحجرات ، الآية ( ٧ ) .


الفصل الرابع
الصلاح
والأصلح

مسألة فعل الله تعالى بعباده مايكون صلاحاً لهم في دينهم ودنياهم أو مايكون أصلح لهم في ذلك ، وهل يجب ذلك على الله تعالى وجوباً عقلياً أم لا ؟ هذه المسألة من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، بل بين المعتزلة أنفسهم بغداديين وبصريين وذلك على النحو الآتي :

## أ ـ مذهب البغداديين :

يرى البغداديون من المعتزلة أن الأصلح معناه الأوفق في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا ، ويقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح بالعباد والآخر أصلح منه وجب على الله تعالى وجوباً عقلياً أن يفعل بالعباد ماهو الأصلح دون الصلاح .

## أدلة البغداديين :

أولاً : « أنه يجب إيصال النفع إلى الغير في الشاهد والغائب مالم تعرض فيه مضرّة تلحق الفاعل ، والنفع واجب على القادر متى أمكنه فعله ، فلا يلزمه نفع غيره بمشقة تلحقه ، أو تفويت نفع ، فأما إذا زالا جميعاً ، فقد وجب أن ينفع غيره ، كما يلزمه أن ينفع نفسه »[١] .

ثانياً : « أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لكان فساداً في تدبيره »[٢] وهو منزه عن فعل الفساد .

ثالثاً : « لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوّاداً ، وإذا لم يكن كذلك ، وجب كونه بخيلاً ، وذلك ذم ، وضربوا لذلك مثلاً بكثير المال العالم بأن في جيرانه وأقاربه من اشتدت به الحاجة ، وأن القدر الذي يبذله لهم لا يؤثر في حاله ويساره ، فالمعلوم من حاله أنه يوصف متى لم يفعل ذلك بأنه بخيل ، وذلك يبين وجوب ذلك عليه »[٣] .

---

(١) القاضي عبد الجبار ، المغنى ١٤/٢٨ ـ ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ١٤/٤٣ .

(٣) انظر المغنى : ١٤/٤٧ ـ ٥٢ .

## رد البصريين على أدلة البغداديين :

ويرد البصريون على البغداديين فيما يذهبون إليه من وجوب فعل الأصلح على الله تعالى فيما يعم أمور الدين والدنيا ويتمثل الرد فيما ذكره القاضي عبدالجبار في كتاب المغني وذلك على النحو الآتي :

أما الدليل الأول وهو قياس الغائب على الشاهد في وجوب إيصال النفع إلى الغير فقد رد عليهم القاضي « بأنه لايجب على المرء أن يفعل فعلاً لأنه نفع لغيره فلما لم يجب في الشاهد فلا يجب في الغائب »[١] .

وأما الدليل الثاني وهو أنه إذا لم يفعل الأصلح بعباده لكان فساداً في تدبيره ، فقد رد عليهم القاضي عبد الجبار بأن أفعال الله تعالى إنما توصف بأنها صلاح في تدبيره أو عدم ذلك فيما يتعلق بالتكليف والمكلّف ، فكل ما يفعله الله تعالى مما لا علاقة له بهما ولا يزيل ثقة المكلف بعاقبة أفعاله في الآخرة فإنه يوصف بأنه صلاح في التدبير . وكأنه يريد أن يقول إنما توصف أفعاله تعالى بأنها فساد في التدبير إذا كانت فيما يتعلق بأمور الدين والتكليف لا بأمور الدنيا وذلك لو كذب في وعده ووعيده أو أخلفهما إلى غير ذلك[٢] .

وأما الدليل الثالث وهو أنه إذا لم يفعل ذلك لم يكن جواداً ، وإذا لم يكن جواداً وجب كونه بخيلاً وذلك ذم فقد رد عليهم القاضي عبد الجبار بأن الله قادر على أكثر من هذا الأصلح فهل يلزم إذا لم يفعله أن يكون بخيلاً ؟[٣] .

هذه هي أدلة البغداديين من المعتزلة على أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في الدين والدنيا ومناقشتها من قبل البصريين ممثلين في القاضي عبد الجبار .

---

(١) المغني ٣٢/١٤ .
(٢) انظر : القاضي عبد الجبار ، المغني ١٤ / ٤٢ ـ ٤٣ .
(٣) انظر : القاضي عبد الجبار ، المغني ٤٧/١٤ .

## ٢ـ مذهب البصـــريين :

يذهب البصريون إلى أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في الدين فقط على نحو ما أسنده إليهم الجويني في الإرشاد وكما يدل عليه كلام القاضي عبد الجبار في المغنى[١] عند ردّه على البغداديين القائلين بوجوب الأصلح على الله في الدين والدنيا . والأصلح عند البصريين بمعنى الأنفع قال القاضي عبد الجبار : « فأما الصلاح فهو النفع الذي فسرناه .. فهما عبارتان عن معنى واحد ... فيقال في الشيء إنه صلاح لزيد ونفع له ، وإنه أصلح له وأنفع[٢].

ويظهر مما قرره البصريون من وجوب الأصلح في باب الدين فقط أنه لا فرق بينه وبين اللطف الذي أوجبوه .

قال القاضي عبد الجبار وهو يرد على إلزامات أبى القاسم البلخي للقائلين بوجوب الأصلح في باب الدين ـ قال : « ومما اعتمده أيضاً أن قال : إنه يلزمكم ـ على قولكم بوجوب الأصلح في باب الدين ـ أن يفعل تعالى منه ما لا نهاية له .... وهذا بعيد ، لأن الأصلح في باب الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ماكلف من الواجبات العقلية »[٣] .

ويقول : « وأما وصف اللطف بأنه أصلح فلا يستعمل إلا مقيّداً ، بأن يقال : انه أصلح الأشياء للمكلف في باب الدين ، أو الأصلح له فيما كلف ، إلى ما شاكل ذلك »[٤] .

ولعل هذا هو الذي جعل بعض العلماء والباحثين يقسمون المعتزلة إلى أصحاب الأصلح وأصحاب اللطف لأن مفهوم الأصلح عند البصريين هو اللطف[٥] .

---

(١) انظر : الجويني ، الارشاد ، تحقيق وتعليق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مصر ، مطبعة السعادة ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م ، ص ( ٢٩٧ ) ؛ القاضي عبد الجبار ، المغني ٥٦/١٤ ـ ٦١ ، ١٠٠ .

(٢) المغنى ٣٨/١٤ .

(٣) المغني ، ٦١/١٤ .

(٤) المصدر السابق ٢١/١٣ .

(٥) انظر : ابن حزم ، الفصل ١٣٧/٣ .

وإذا ثبت أن مراد البصريين بالأصلح هو اللطف فيمكن أن تجعل أدلتهم على وجوب اللطف أدلة لهم في قضية الصلاح والأصلح علاوة على أنهم استدلوا على وجوب الأصلح في الدين فقط بنفيهم لوجوبه في الدين والدنيا معاً كما يذهب إليه البغداديون[1] وإذا كان الأصلح عند البصريين بمعنى الأنفع في الدين فقط ، فقد اختلفوا في الأنفع أهو بحسب ماعلم الله أم لا ؟

فذهب الجبائي إلى أن الأنفع بحسب ما علم الله تعالى فأوجب على الله ما علم الله نفعه للعبد في دينه .

وبعض البصريين لم يعتبر جانب علم الله تعالى ، بل قالوا : يجب عليه تعريضه للثواب ، وإن علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً[2] .

« واختلف البصريون بعد ذلك هل يقدر الله تعالى على أمثال مافعل من الصلاح إلى ثلاثة أقوال :

١ ـ فذهب بعضهم إلى أنه تعالى يقدر على أمثال مافعل من الصلاح بلا نهاية .

٢ ـ وقال عبّاد[3] ومن وافقه : لا يجوز أن يترك الله تعالى شيئاً يقدر عليه من الصلاح من أجل فعله لصلاح ما .

٣ ـ وقال أبو الهذيل[4] : لما يقدر الله عليه من الصلاح والخير كل وجميع وكذلك سائر مقدوراته لها كل ولا صلاح أصلح مما فعل »[5] .

---

(١) المصدر السابق ٥٦/١٤ ومابعدها .

(٢) انظر : العقائد النسفية ٢١/١ .

(٣) أبو سهل عباد بن سلمان البصري من أصحاب هشام الفوطي وكان أبو علي الجبائي يصفه بالحذق في الكلام . من كتبه ( انكار أن يخلق الناس أفعالهم ) ( إثبات الجزء الذي لايتجزأ ) انظر : طبقات المعتزلة ص ٧٧ ، وسير أعلام النبلاء ٥٥١/١٠ .

(٤) هو محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصري أبو الهذيل العلاف شيخ الكلام ورأس الاعتزال مات سنة (٢٣٥هـ) ويقال ( ٢٢٦هـ ) وله مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات . انظر : وفيات الأعيان ٣٦٥/٤ ، وسير اعلام النبلاء ١٧٣/١١ ؛ تاريخ بغداد ٣٦٦/٣ ، ٣٧٠ .

(٥) انظر : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ٣١٥/١ ـ ٣١٦ .

## الرد على المعتزلة :

يمكن أن نلخص ردود العلماء على المعتزلة ـ بغداددين وبصريين فيما يذهبون إليه من وجوب فعل الأصلح على الله تعالى سواء في الدين والدنيا أو في الدين فقط في طرق خمس :

### * الطريقة الأولى :

اختلاف المعتزلة فيما بينهم وعدم اجماعهم على قول واحد : فمنهم من يقول بوجوب الأصلح في الدين والدنيا ، ومنهم من يوجبه في الدين فقط ، ومنهم من يقول أن مايقدر الله عليه من الصلاح لا يتناهى ومنهم من يرى أن الله لا يستطيع أن يفعل أكثر مما فعل إلى غير ذلك من الاختلاف بينهم . وممن سلك هذه الطريقة في الرد عليهم الأشعري(١) وابن حزم ، قال ابن حزم(٢) : « وضل جمهور المعتزلة في فصل من القدر ضلالاً بعيداً فقالوا بأجمعهم حاشا ضرار بن عمرو(٣) ، وحفصاً الفرد وبشر بن المعتمر ويسيراً ممن اتبعهم أنه ليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس »(٤) .

ويقول : ( « ثم هم بعد هذا صنفان : أصحاب الأصلح ، وأصحاب اللطف .

فأما أصحاب اللطف فإن أصحاب الأصلح يصفونهم بأنهم مجوّرون لله مجهلون له ، وأصحاب الأصلح يصفهم أصحاب اللطف بأنهم معجزون لله تعالى مشبهون له ، بخلقه ، فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون » )(٥) .

---

(١) راجع ص ( ٩٢ ) من هذا البحث .

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، العالم النحرير ذو الفنون والمعارف ، مات سنة (٤٥٦هـ) من مصنفاته : ( الفصل في الملل والأهواء والنحل ) و ( المحلى ) ، انظر : سير أعلام النبلاء ١٨/١٨٤ ؛ الاعلام ٤/٢٥٤

(٣) من أئمة المعتزلة وشيخ الفرقة الضرارية ، صنف نحو ثلاثين كتاباً ، توفي نحو سنة (١٩٠هـ) ، انظر : فضل الاعتزال ص ( ٣٩١ ) وسير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٤ ، حفص الفرد كان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال ، قال الذهبي : مبتدع ، انظر : الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ ، ميزان الاعتدال ، تحقيق البجاوي ١/٥٦٤ .

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وبهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، ٣/١٦٤ .

(٥) المصدر السابق ٣/١٣٧ .

* **الطريقة الثانية :**

وتتركز في إلزام المعتزلة جميعاً بما ألزم به البصريون البغداديين فكل ما أخذوه على البغداديين في قولهم بوجوب الأصلح في الدين والدنيا يمكن أن يؤخذ عليهم في وجوب الأصلح في الدين فقط ويظهر ذلك في حكاية الأشعري مع الجبائي عندما سأله عن ثلاثة أخوة وأفحمه ـ كما سيمر بنا في أدلة الأشاعرة ـ والجبائي من البصريين وكما يقول الجويني[١] : « قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين فهلا أوجبتم الأصلح في أمر الدنيا ، وأي فصل بينهما بعد الاختراع وخلق الملاذ والشهوات »[٢] .

* **الطريقة الثالثة :**

اثبات خلاف ما يدعى المعتزلة من الواقع المشاهد وأوضح مثال على ذلك : خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ، وكذلك من عاش مدة على الإسلام ثم ارتد بعد ذلك ولو كان الله تعالى قبض روحه قبل ارتداده بساعة واحدة لختم له بالإسلام ولم يستحق التعذيب في النار ولكان ذلك أصلح له . إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة على ذلك[٣] .

* **الطريقة الرابعة :**

إثبات إجماع المسلمين وجميع أهل الأديان على دعاء الله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف مابهم من الضر فلو كانت هذه الأمور وكلها أصلح لهم واجبة على الله تعالى ـ والله لا يخل بما هو واجب عليه عندهم ـ لكان سؤالهم الله إياها سفهاً ونكراناً للنعمة[٤] .

---

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني إمام الحرمين إمام كبير صاحب التصانيف ت ٤٧٨هـ ، من مصنفاته : ( الارشاد ) و ( الشامل ) و ( البرهان في أصول الفقه ) ، انظر : سير أعلام النبلاء ١٨/٤٦٨ ؛ طبقات الشافعية ٥/١٦٥ ؛ وفيات الأعيان ٣/١٦٧ .

(٢) كتاب الارشاد ، ص ( ٢٩٥ ـ ٢٩٦ ) .

(٣) انظر : الايجى ، المواقف ص (٣٢٥) .

(٤) انظر : أبا المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٢/٧٨٢ ـ ٧٨٣ .

* **الطريقة الخامسة :**

إثبات أن الله تعالى يختص برحمته وفضله من يشاء من عباده دون سواهم ، وأنه اختص الأنبياء والأولياء من عباده بهذه النعم دون الكفار ، قال تعالى : ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾ [١] وقال تعالى ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته مازكى منكم من أحد أبداً ﴾ [٢] .

والأصلح الذي يوجبونه عام لكل المكلفين فهو مخالف لمضمون هذه الآيات[٣] .

## ٣ـ مذهب الإشاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح بناءاً على قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى .

**أدلتهم :**

استدل الأشاعرة على ماذهبوا إليه بأدلة أبطلوا بها قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح فهي من باب دليل الخلف[٤] ومنها ما يأتي :

أولاً : لو كان الأصلح واجباً عليه تعالى ـ لكان الأصلح بحال الكافر الفقير المعذب بالآلام والأسقام في الدنيا وبالنار في الآخرة أن يموت صغيراً أو أن لا يخلق أو يسلب عقله قبل البلوغ ، والحاصل أن الله تعالى لم يفعل به شيئاً من ذلك كله ، بل خلقه وأبقاه إلى أن عمل عملاً يوجب خلوده في النار[٥] .

ثانياً : لو وجب الأصلح على الله تعالى لبطلت منته على عباده في الهداية لهم لأنه فعل الواجب ، ومن فعل الواجب لايستحق بفعله منّة ، ولما كانت منته على النبي صلى الله

(١) سورة النساء ، الآية ( ٨٣ ) .

(٢) سورة النور ، الآية ( ٢١ ) .

(٣) انظر : الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، ص ( ١٨٢ ـ ١٨٥ ) .

(٤) ويكون بترتيب أمر باطل تستلزمه دعوى الخصم ، وبما أن ما يؤدى إلى الباطل يكون باطلاً ؛ فإن دليل الخلف يثبت بطلان دعوى الخصم كما هو ظاهر في الأدلة .

(٥) انظر : الايجى ، المواقف المطبوع مع شرحه ، ص ( ٣٢٥ ) .

عليه وسلم فوق امتنانه على أبى جهل ـ إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له ، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء معنى[١] .

ثالثاً : إذا أوجبتم على الله رعاية الصلاح والأصلح في أفعاله فيجب أن توجبوا على العبد رعاية الصلاح والأصلح أيضاً في أفعاله حتى يصح اعتبار الغائب بالشاهد ، وإذ لم يجب علينا رعايتهما بالاتفاق بحسب المقدور بطل ذلك في الغائب[٢] .

رابعاً : استدل الأشاعرة على بطلان فكرة وجوب الأصلح على الله بما روى من حكاية الأشعري مع شيخه الجبائي عندما سأله عن ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في الكفر والمعصية والآخر مات صغيراً . فقال : يثاب الأول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب .

فقال الأشعري : إن قال الثالث يا رب هلا عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخل أخي المؤمن فأجاب الجبائي بأن الرب يقول : كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار .

ثم قال الأشعري : فإن قال الثاني : يارب لِمَ لم تمتني صغيراً حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما أمتّ الثالث ؟ فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه[٣] .

## ٤ ـ مذهب الماتريدية :

سبق أن مرّ بنا أن الماتريدية يوافقون المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ولكنهم لا يوافقونهم على مابنوه على ذلك من إيجاب أمور على الله فهم يذهبون إلى أنه لا يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح بعباده ، بل عند الله تعالى لطف لو فعله بالكفار لآمنوا اختياراً ، غير أنه لم يفعل ولو فعل كان متفضلاً ، ولمّا لم يفعل كان عادلاً لاظالماً ، لأنه تعالى مامنع العبد حقاً مستحقاً عليه .

---

(١) انظر : نور الدين الصابوني ، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، ص (١٢٨ ـ ١٢٩) ، نقلاً عن رسالة « الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة » عبدالله جار النبي ، رسالة ماجستير ، جامعة أم القرى ص ( ٦١ ) .

(٢) انظر : التفتازاني ، شرح المقاصد ٢/١٦٧ ـ ١٦٨ ؛ ابن قيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ٢/٥٢ ـ ٥٣ ؛ الجويني ، كتاب الارشاد ص ( ٢٨٩ ) .

(١) انظر : الجلال الدواني ، شرح العقائد العضدية ٢/١٩٠ ـ ١٩١ ؛ الايجي ، المواقف المطبوع مع شرحه ص ( ٣٢٥ ) .

**أدلتهـــــم :**

استدل الماتريدية على مذهبهم في عدم الوجوب بأدلة منها :

١ ـ لو كان فعل الأصلح واجباً على الله تعالى لما كانت له منة على عباده بالهداية ، لأنه فعل مافعل على طريق قضاء حق واجب عليه فيكون الله تعالى ـ بقوله : ﴿ والله ذو الفضل العظيم ﴾ (١) ويمننه على عباده مخطئاً متصلفاً(٢) .

٢ ـ لو كان فعل الأصلح واجباً على الله تعالى لما كانت له على النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم نعمة ومنّة ليست على أبي جهل ـ لعنه الله : إذ فعل بكل واحد منهما مافي مقدوره من الصلاح .

٣ ـ يلزم على قول المعتزلة أن إماتة الرسل والأنبياء ـ عليهم السلام ـ كان أصلح لهم ، وللمؤمنين من إبقائهم ، وإبقاء إبليس وجنوده أصلح لهم ، وللخلق من اماتتهم .

٤ ـ يلزم من قولهم القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل به ، ولم يبق في مقدوره ولافي خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم ، وكل هذا كفر وضلال وبالله العصمة من كل ضلال وبدعة .

٥ ـ قوله تعالى : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ (٣) وقوله : ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ (٤) وقوله : ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾ (٥) ، ولو لم يكن في مقدوره تعالى ما لو فعله بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى إدعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي يتحلى بما ليس فيه ويدعى ما لا يُحسن(٦) .

---

(١) سورة الحديد ، الآية ( ٢٩ ) .

(٢) الصَلَف والتصلُّف : مجاوزة القدر في الظرف ، والادعاء فوق ذلك تكبراً ، انظر : الجوهري ، الصحاح ، ١٣٨٨/٤ ؛ ابن منظور ، لسان العرب ١٩٦/٩ .

(٣) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ( ١٤٩ ) .

(٥) سورة يونس ، الآية ( ٩٩ ) .

(٦) انظر في رأي الماتريدية وأدلتهم : أبا المعين النسفى ، التمهيد ، الطبعة الأولى ، دراسة وتحقيق جيب الله حسن أحمد ، تقديم د. محمد ربيع محمد جوهري ، دار الطباعة المحمدية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦ م ، ص ( ٣٣٩ ـ ٣٥٠ ) ؛ وله أيضاً ، تبصرة الأدلة ٧٧٢/٢ ومابعدها ؛ الماتريدي ، التوحيد ص ( ١٢٤ ) .

## ٥ ـ مذهب أهل السنة

يذهب أهل السنة إلى أنه لا يجب على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح ، وذلك لأنه لا يوجب أحد على الله تعالى فعل شيء قياساً على خلقه ، فالله تبارك وتعالى يفعل مافيه صلاح العباد من ارسال الرسل وغير ذلك وإن كان فيه ضرر لبعضهم الذين عصوا الرسل ، فإن مايقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة وان تضمن أضراراً لبعض الناس .

والله تبارك وتعالى لو شاء لهدى الناس جميعاً للإيمان ولكن لم يشأ ذلك لحِكم هي أحب إليه من إيمانهم . قال تعالى : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ [(١)] وبهذا يردون على الذين يقولون من المعتزلة : ان الله لا يقدر على أكثر مما فعله من الصلاح .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : « وأما كونه لا يفعل ماهو الأصلح لعباده أو لا يراعى مصالح عباده فهذا مما اختلف الناس فيه :

فذهبت طائفة من المثبتين للقدر إلى ذلك ، وقالوا خلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يتوقف على مصلحة وهذا قول الجهمية .

وذهب جمهور العلماء إلى أنه إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم ، وأن فعل المأمور به مصلحة لمن فعله ، وأن إرسال الرسل مصلحة عامة وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته .... وفعل المأمور وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك ، وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة للعباد وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تعالى تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة ، وإن كان في

---

(١) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .

ضمن ذلك ضرر لبعض الناس فلله في ذلك حكمة أخرى ، وهذا قول أكثر الفقهاء ، وأهل الحديث والتصوف وطوائف من أهل الكلام غير المعتزلة »[١] .

ويتبين مما قاله شيخ الإسلام أن الله سبحانه يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها قد يعلمها بعض الناس وقد لا تظهر لهم ، وأن الأمور العامة التي تكون من الله تعالى كإرسال محمد صلى الله عليه وسلم تكون كذلك لحكمة عامة ورحمة عامة كما قال تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ [٢] وقال تعالى : ﴿ لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ [٣] .

وأما الذين تضرروا برسالته صلى الله عليه وسلم كالمكذبين به من المشركين وأهل الكتاب فقد انتفعوا من جوانب أخرى فإنه نفعهم بحسب الإمكان ؛ وذلك بإضعاف شرهم الذي كان ينتشر لولا الرسالة ، وبإظهار الحجج والآيات التي زلزلت ما في قلوبهم ، وبالجهاد والجزية التي أخافتهم وأذلتهم حتى قلّ شرهم ، والرسل إنما بعثوا بتحصيل المصالح وتكمليها ، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان .

والذي يحصل من الضرر أمر مغمور في جنب ماحصل من النفع ، كالمطر الذي عم نفعه إذا خربت به بعض الدور أو تعطل به بعض المكتسبين عن أعمالهم[٤] .

وأهل السنة وإن كانوا يقولون إن الله يفعل لحكمة ويراعي مصالح عباده في خلقه وأمره ونهيه إلا أنهم لا يوجبون على الله شيئاً وجوباً عقلياً ، كما أنهم ينزهون أفعاله تعالى عن العبث ومخالفة الحكم وعدم مراعاة مصالح العباد .

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤٦٢/١ ـ ٤٦٣ ؛ وانظر : ابن تيمية ، رسالة ( أقوم ما قيل في الحكمة والتعليل ) ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، علق عليه السيد محمد رشيد رضا ، ١٢١/٥ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ( ١٠٧ ) .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ( ١٦٤ ) .

(٤) انظر : شيخ الإسلام ابن تيميه ، مجموع الفتاوى ٩٢/٨ ـ ٩٤ ؛ وابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٥٢٣ ) .

## الدراسة التحليلية لمصطلحي ( الصلاح والأصلح )

### ١ ـ الصلاح والأصلح في اللغة :

قال الجوهري : « الصلاح : ضد الفساد . تقول : صلح الشيء يصلح صلوحاً ، مثل دخل يدخل دخولاً .... والصلاح بكسر الصاد المصلحة ، والاسم الصلح .... والاستصلاح : نقيض الاستفساد »[١] .

وقال ابن منظور : « الصلاح : ضد الفساد ، صلح يصلح صلاحاً وصلوحاً ثم ذكر نحو كلام الجوهري »[٢] .

ويقول الفيروز آبادي : « الصلاح ضد الفساد كالصلوح صلح كمنع وكرم وهو صِلح بالكسر وصالح وصليح وأصلحه ضد أفسده أما الأصلح والمصلحة واحدة المصالح »[٣] .

ويلاحظ أن المعنى اللغوي لكلمة صلاح يدور حول الصلاح الذي هو ضد الفساد ، وماذكر من أن ( صلاحِ ) اسم لمكة فلعله راجع إلى المعنى اللغوي السابق ، حيث إن مكة بلد الله الحرام التي ينبغي أن يفعل فيها الصلاح ويتجنب ضده وهو الفساد . واللغويون لم يفردوا لأفعل التفضيل منها معنى خاصاً ، كما فعل المتكلمون ، إلا أنه يفهم منه أنه من تصاريف الكلمة والذي يفيد اشتراكاً في قدر معين من الصفات مع تفاوت لبعض المشتركين في هذه الصفات .

---

(١) الصحاح ١/٣٨٣ ـ ٣٨٤ .
(٢) لسان العرب ٢/٥١٦ ـ ٥١٧ .
(٣) القاموس المحيط ١/٢٣٥ .

## ٢ - الصلاح والأصلح في القرآن والسنة :

لم تستعمل كلمة ( صلاح ) بصيغة المصدر إلا في قوله تعالى من الرباعي (أصلح) ﴿ قل إصلاح لهم خير ﴾ [(١)] وغيرها من الآيات ولا بصيغة أفعل التفضيل في القرآن ، وإنما استعملت فيه بصيغة الفعل الماضي كقوله تعالى : ﴿ ومن صلح من آبائهم ﴾ [(٢)] وقوله : ﴿ فمن اتقى وأصلح ﴾ [(٣)] وبصيغة الفعل المضارع كقوله تعالى : ﴿ يصلح لكم أعمالكم ﴾ [(٤)] وبصيغة اسم الفاعل كقوله تعالى : ﴿ وانه في الآخرة لمن الصالحين ﴾ [(٥)] إلى غير ذلك .

يقول الفيروز آبادي : « الصلاح والصلوح بمعنى . وصلح ـ كنصر ـ و صلُح ـ ككرُم ـ فهو صالح وصليح . ويختص الصلاح بالأفعال غالباً . وقوبل في القرآن تارة بالفساد وتارة بالسيئة ، قال تعالى : ﴿ خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ﴾ [(٦)] وقال : ﴿ ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ﴾ [(٧)] .. وقوله : ﴿ لئن آتيتنا صالحاً ﴾ [(٨)] أي ولداً صالحاً صحيح البدن تام الخلق ..

وقوله تعالى : ﴿ انه عمل غير صالح ﴾ [(٩)] أي ولد معرض عن التوحيد ، وقوله تعالى : ﴿ لندخلنهم في الصالحين ﴾ [(١٠)] يراد بهم جميع المطيعين من الرجال والنساء .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٢٠ ) .
(٢) سورة الرعد ، الآية ( ٢٣ ) .
(٣) سورة الأعراف ، الآية ( ٣٥ ) .
(٤) سورة الأحزاب ، الآية ( ٧١ ) .
(٥) سورة البقرة ، الآية ( ١٣٠ ) .
(٦) سورة التوبة ، الآية ( ١٠٢ ) .
(٧) سورة الأعراف ، الآية ( ٨٥ ) .
(٨) سورة الأعراف ، الآية ( ١٨٩ ) .
(٩) سورة هود ، الآية ( ٤٦ ) .
(١٠) سورة العنكبوت ، الآية ( ٩ ) .

وقوله تعالى : ﴿ وهو يتولى الصالحين ﴾ [١] أي المتوكلين عليه[٢] .

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم ﴾ [٣] . « قال ابن عباس : هذا الصلاح هو الإيمان بالله والرسول »[٤] .

وقال أبو الفرج بن الجوزي : «قوله تعالى ﴿ ومن صلح ﴾ ومعنى صلح آمن[٥] » .

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وأصلحنا له زوجه ﴾ [٦] « قال أكثر المفسرين : أنها كانت عاقراً فجعلت ولوداً . وقال ابن عباس وعطاء : كانت سيئة الخُلق ، طويلة اللسان ، فإصلحها الله فجعلها حسنة الخلق »[٧] .

ويقول في تفسير قوله تعالى : ﴿ وإنه في الآخرة لمن الصالحين ﴾ [٨] : « الصالح في الآخرة هو الفائز »[٩] .

ويتضح مما جاء عن المفسرين لمادة صلح ومشتقاتها في القرآن ، أنها تأتي بمعنى الفوز والحسن والايمان ، وهذه كلها يشملها ما هو ضد الفساد فتكون المعاني القرآنية مطابقة أو وثيقة الصلة بالمعاني اللغوية لهذه الكلمة .

أما في السنة فيقول ابن الأثير : « "صلح" في أخبار مكة :

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ( ١٩٦ ) .

(٢) بصائر ذوي التمييز ٣/٤٣١ ـ ٤٣٣ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ( ٢٣ ) .

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٩/٢٠٥ .

(٥) زاد المسير في علم التفسير ، الطبعة الأولى تحقيق : محمد عبد الرحمن عبدالله ، تخريج السيد بسيوني زغلول ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ م ، ٤/٢٣٩ .

(٦) سورة الأنبياء ، الآية ( ٩٠ ) .

(٧) الجامع لأحكام القرآن ١١/٢٢٢ .

(٨) سورة البقرة ، الآية ( ١٣٠ ) .

(٩) الجامع لأحكام القرآن ٢/٩٠ .

أبا مطـــر هلمّ إلى صـــلاح فتكفيـك النـدامى من قريش »[١]

ولم يذكر أصحاب كتب غريب الحديث في كتبهم كلمة ( صلاح ) ومشتقاتها ، ولعلهم اعتبروها من الواضحات التي لا تحتاج إلى بيان ، وسلك شراح الحديث نفس المسلك حيث نجدهم يمرون بكلمة ( صلح ) ومشتقاتها الواردة في الأحاديث بدون شرح مثل قوله صلى الله عليه وسلم : ( حتى صلحت أجسامنا )[٢] ، وقوله : ( ولن تصلح لغيرك )[٣] ، وقوله : ( هذا دين صالح )[٤] ، ( قالوا هذا يوم صالح )[٥] ، ( حتى يبدو صلاحه )[٦] إلى غير ذلك من الأحاديث .

وإذا حملنا تركهم لشرح هذه الكلمة على أنها من الواضحات تكون قد استعملت في السنة بالمعاني اللغوية السابقة .

## ٣ ـ الصلاح والأصلح في اصطلاح المتكلمين :

استعمل المعتزلة مصطلح ( الصلاح والأصلح ) بمعان متعددة على اختلاف بينهم ، وإن كانوا قد اتفقوا في ايجاب فعل الصلاح والأصلح على الله عز وجل من حيث الجملة ، فمرة يجعلون الأصلح مرادفاً للطف كما يقول القاضي عبد الجبار : « أما اللطف والمصلحة فواحد ومعناهما مايختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب ، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح ... فما يكون منه

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/٤٥ ـ ٤٦ .

(٢) صحيح البخاري ٦/٢٢٣ ، كتاب الذبائح والصيد ، باب قول الله تعالى ( أحل لكم صيد البحر ) من حديث جابر .

(٣) صحيح البخاري ٦/٢٣٧ ، كتاب الأضاحي ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بردة : ضحّ بالجذع من المعز .. ؛ وصحيح مسلم ٣/١٥٥٢ ، كتاب الأضاحي ، باب وقتها من حديث البراء بن عازب .

(٤) صحيح البخاري ٥/٢٤٢ ، كتاب التفسير ، تفسير سورة الحج .

(٥) صحيح البخاري ٢/٢٥١ ، كتاب الصوم ، باب صوم يوم عاشوراء من حديث ابن عباس .

(٦) صحيح البخاري ٣/٣١ ، كتاب البيوع ، باب المزابنة ، و ٣/٣٣ ، باب بيع الثمر على رؤوس النخل وباب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، و ٣/٣٤ ، ٣/٨١ ، كتاب المساقاة ، باب الرجل يكون له ممر أو شِرب في حائط ؛ صحيح مسلم ٣/١١٦٦ ـ ١١٦٨ ، كتاب البيوع ، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها ، وباب تحريم بيع الرطب بالتمر .

من فعل الله عز وجل فلابد من أن يفعله تعالى ليكون مزيحا لعلة المكلف ولكي لاينتقض غرضه بمقدمات التكليف »[١] .

ويرى البغداديون أن الأصلح بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا بينما يرى البصريون أنه بمعنى الأنفع في الدين فقط[٢] .

ويقول التهانوي : « الصلاح : هو سلوك طريق الهدى ، وقيل هو استقامة الحال على مايدعو إليه العقل والشرع »[٣] .

**- التعقيب :**

ويتضح مما سبق أن كلمتي ( الصلاح والأصلح ) لم يستعملا في القرآن وإنما استعملت مشتقاتهما وأنهما استعملا في السنة ، ولكن بالمعاني اللغوية العامة . فليسا من هذه الناحية مصطلحين شرعيين تتعلق بهما عقائد صحيحة فضلاً عن أن يكون الشرع قد أوجب شيئاً منهما على الله تعالى .

ولنا على مايذهب إليه المعتزلة من ذلك الملاحظات الآتية :

**الأولى :** أنهم ابتدعوا مصطلح الصلاح والأصلح من عندهم دون أن يكون له في القرآن والسنة استعمال شرعي ، حيث فسروه أو عرفوه بمعان لم ترد في اللغة ولا في الشرع ، وأطالوا حول هذه التعريفات بما لا طائل تحته ولا يدعمه دليل ، فالوارد في الكتاب والسنة أن الله تعالى يراعي في فعله وأمره ونهيه مصالح عباده ويفعل لحكم بالغة وغايات محمودة . وقد ظهر مصطلح الصلاح والأصلح عند المعتزلة على يد النظام .

**الثانية :** أنهم بنوا إيجابهم للصلاح والأصلح على الله تعالى إيجاباً عقلياً على مايرونه من اشتمال أفعال الله تعالى على الحكم ورعاية المصالح ، فأصابوا من حيث

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٧٧٩ ) .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار المغني ٣٥/١٤ .

(٣) كشاف اصلاحات الفنون ٨٢١/٣ ؛ وانظر : أبا البقاء الكفوي ، الكليات ، وضع فهارسه د. عدنان درويش ومحمد المصري ، دمشق ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٤ م ، ١١٧/٣ .

الجملة في اثباتهم الحكم والمصالح في أفعال الله تعالى وذلك بتنزيهه عن العبث ومخالفة الحكمة ، وأخطأوا فيما ذهبوا إليه من إيجاب ذلك على الله تعالى إيجاباً عقلياً .

**الثالثة** : أنهم أوجبوا على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح وجوباً عقلياً بناء على مذهبهم في قضية التحسين والتقبيح العقليين ، وقد تقدم إبطال إيجاب الأفعال على الله إيجاباً عقلياً.

**الرابعة** : أنهم لا يميزون تمييزاً دقيقاً وواضحاً بين اللطف والتوفيق والصلاح والأصلح وذلك عندما يجعلون المصلحة واللطف شيئاً واحداً والتوفيق نوعاً من أنواع اللطف في نفس الوقت الذي نجدهم يجعلون لكل موضوع من هذه الموضوعات فصلاً خاصاً .

**الخامسة** : اضطرابهم واختلافهم في قضية الصلاح والأصلح فمنهم من قال بتناهي مقدوراته تعالى من الصلاح والأصلح ومنهم من نفى ذلك واختلفوا في المعتبر في النفع الذي فسروا به الصلاح أهو علم الله تعالى أم غيره ... إلى غير ذلك .

وقد أدى هذا الاختلاف إلى رد بعضهم على بعض فضلاً عن ردود غيرهم عليهم جميعاً الأمر الذي يدل على ضعف أفكارهم في هذه القضية .

وقد أدى بهم قولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله إلى عقائد باطلة منها :

١ ـ أنهم أوجبوا على الله في أفعاله مالم يوجبه على نفسه بل أوجبوا على الله تعالى ما أخبر الله في القرآن أنه لا يشاؤه كقوله تعالى : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ [١] مع أن ما تناولته الآية من الهداية والإيمان مما هو أصلح بالعباد في باب الدين .

---

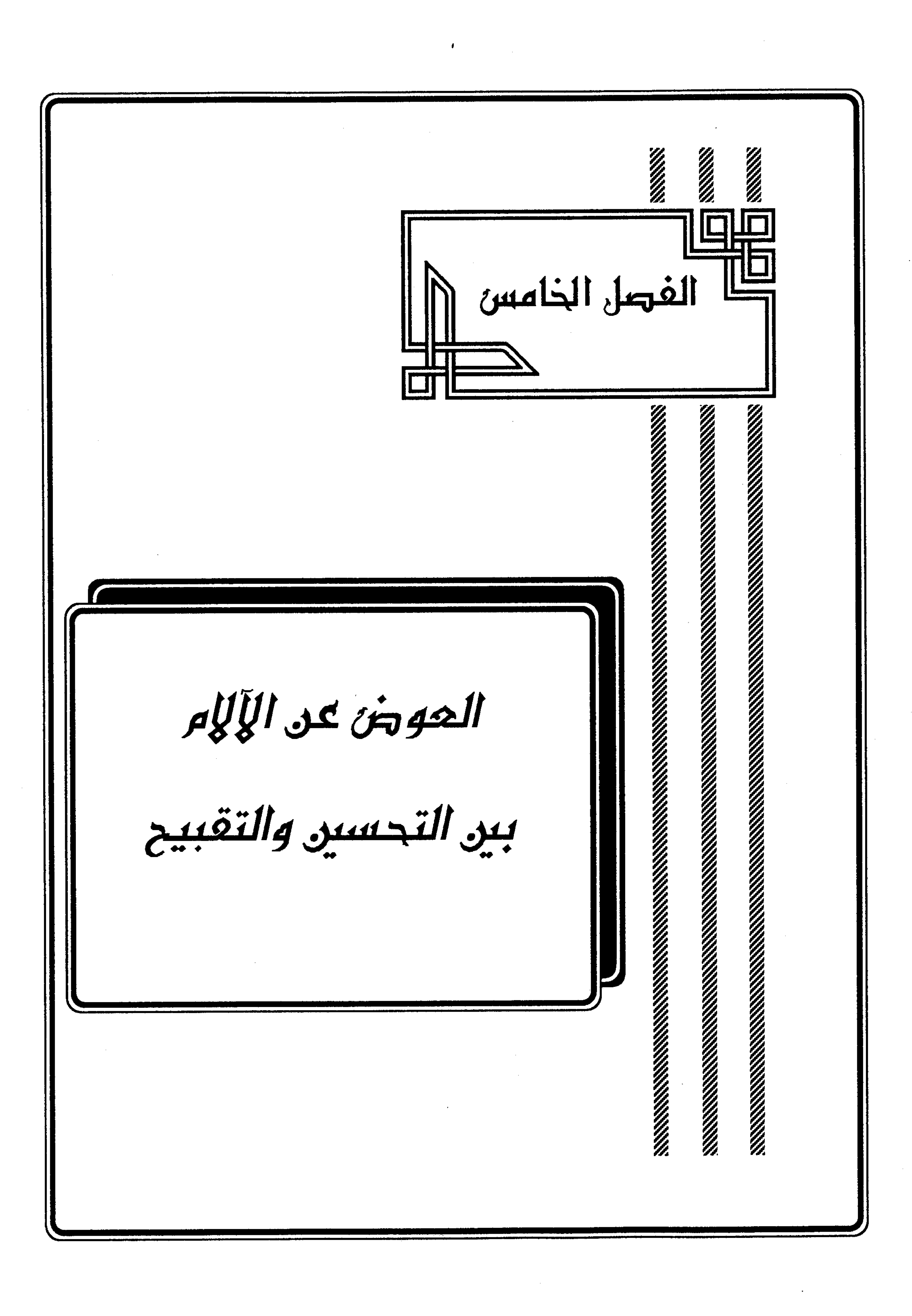
(١) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .

٢ ـ ان قولهم بوجوب فعل الصلاح والأصلح بالعباد يؤدي ـ كما ذكرنا من قبل ـ إلى نفي تفضل الله تعالى بذلك على بعض عباده وأن لا تكون له المنة عليهم حيث إنه لا فضل ولا منة في فعل الواجب بينما الفضل لله والمنة له على عباده إذ يفعل بهم مايكون صلاحاً لهم في دينهم ودنياهم .

٣ ـ القول بوجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى ليس فقط يستلزم أموراً باطلة في حق الله تعالى ، بل هو يخالف الواقع المشاهد من وجود الكافر الفقير المعذب بالأمراض والآلام في الدنيا .

أما الأشاعرة فإنهم ـ كما تقدم ـ وان احسنوا في اثبات عموم مشيئة الرب تعالى وارادته لفعل مايريده ، وفي الرد على المعتزلة في قولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى وجوباً عقلياً ، فإنهم بنوا ذلك على نفيهم لمراعاة الحكم والمصالح والغايات المحمودة في أفعال الله تعالى فله أن يفعل مايشاء له أن يعذب المطيع ويثيب العاصي ويفعل مايفعل لا لحكمة ولا مصلحة كما نفوا الوجوب على الله تعالى مطلقاً سواء كان ذلك وجوباً عقلياً أو مما أوجبه الله على نفسه باختياره وحكمته : فأخطأوا فيما ذهبوا إليه من ذلك مما تعارضه النصوص الصريحة في القرآن والسنة .

أما السلف فإنهم أخذوا ما عند الفريقين من الصواب وذلك بإثباتهم مشيئة الله تعالى العامة والنافذة وربوبيته لكل مافي الكون وعدم إيجاب شيء على الله تعالى بمقتضى العقل ـ كما يقول الأشاعرة ـ وباثباتهم لله تعالى حكمته وعدله فهو يفعل ما يفعل ويأمر وينهى لحكم بالغة وغايات محمودة وهو يراعي مصالح عباده فيأمرهم بما فيه مصلحتهم وينهاهم عما فيه فسادهم وأفعاله من حيث الجملة تتضمن مصالح العباد ونفعهم وإن كان فيها ضرر لبعضهم من جهة ، فهي نفع لهم من جهة أخرى ، كما أنهم يقرّون بما أوجبه الله تعالى على نفسه لا بإيجاب أحد ـ كما يقول المعتزلة ـ بل بفضله وعدله ورحمته .


الفصل الخامس
العوض عن الآلام
بين التحسين والتقبيح

مسألة الإصابة بالآلام في الدنيا وحكمها بين التحسين والتقبيح والعوض عنها فى الآخرة من المسائل التي تباينت فيها آراء المتكلمين ، بل وتباينت فيها آراء المذاهب قبل الإسلام .

أما مذاهب الكلاميين في هذه القضية فعلى النحو التالي :

## ا ـ مذهب المجبرة[١] :

يذهب المجبرة إلى أن الآلام إنما تقبح إذا كانت من العباد لأنهم منهيون عن إيلام غيرهم إلا أن يكون ذلك بحكم شرعي ثابت بالكتاب أو السنة كوجوب القصاص وإباحة ذبح الحيوان ... إلخ . أما الله تعالى فهي منه حسنة ، لكونه مالكاً ، وله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء .

## * مذهب المعتزلة في وجوب العوض :

يختلف المعتزلة في حسن الآلام وقبحها ومدار الحكم بذلك وإن كانوا يتفقون على القول بوجوب العوض عن الآلام : فذهب بعضهم إلى أنها قبيحة إلا إذا كان فيها نفع أو استحقاق ، وليس المراد بالنفع الأعواض ، وإنما تحسن للاعتبار والمصلحة .

وقال أبو علي الجبائي إنما تحسن الآلام من الله تعالى لمجرد ما يكون لها من الأعواض .

وذهب ابنه أبو هاشم[٢] إلى أنها لا تحسن إلاّ للعوض والاعتبار معاً[٣] .

وقد اختار القاضي عبد الجبار أن الآلام إنما تحسن لما فيها من العوض والاعتبار معاً واعتبر أن هذا هو الرأي الصحيح بعد أن ذكر اختلاف المتكلمين في هذه القضية[٣]، فقال : « واعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها . ومما

(١) سيأتي الكلام عن الجبرية ص ( ٢٠٨ ) .

(٢) عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ( ابن أبي علي الجبائي ) من شيوخ المعتزلة ، توفي سنة (٣٢١هـ) ، من مؤلفاته ( الجامع الكبير ) وكتاب العرض . انظر : طبقات المعتزلة ص ٩٤ ـ ٩٦ ، سير أعلام النبلاء ١٥/٦٣ ؛ الاعلام ٤/٧ .

(٣) انظر : القاضي عبد الجبار ، المغني ١٣/٢٢٦ ـ ٢٢٧ ؛ الجويني ، الارشاد ص ( ٢٧٤ ـ ٢٧٨ ) .

ينفي وجوه القبح عنها هو أن تكون للعوض والاعتبار فلا يكفي أن تكون للعوض فقط لأنها بذلك تكون عبثاً ، فالله تعالى قادر على الابتداء بجنس الأعواض وإن لم يكن هناك ألم »[١] .

فأما العوض عن الآلام فيعرفه المعتزلة بأنه كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال .

ويعنون بذلك أن الله سبحانه وتعالى يعوض من أصابته الآلام في الدنيا بما يكون عوضاً عن تلك الآلام في الآخرة .

ويذهب المعتزلة إلى القول بوجوب العوض عن الآلام وجوباً عقلياً على الله تعالى وذلك في حالتين :

الأولى : إذا كان الألم من الله تعالى لا لذنب أو إخلال بواجب من العبد ، أما إذا استحقه العبد بشيء من ذلك فلا يجب على الله تعالى .

الثانية : إذا كان الإيلام من مكلف لم يصرفه الله تعالى عن إلحاق الألم بالمجني عليه ، وكذلك لم يكن له حسنات يعوض بها الذي لحقه الألم .

* **أقسام المستحقين للعوض :**

وينقسم المستحقون للعوض إلى مكلفين وغير مكلفين ويكون العوض من الله تعالى ومن غيره إذا ألحق ذلك الغير ألماً بغيره ، فإن كان الألم إلى غير المكلف كالأطفال والبهائم والمجانين فلا بد من أن يقابل بعوض يكون على قدر الألم أو يزيد حتى لا يكون ظلماً وأن يقصد به كذلك اعتبار المكلفين حتى لا يكون عبثاً .

وان كان الألم إلى المكلف فكذلك لابد فيه من مراعاة الأمرين معاً العوض والاعتبار إلا أن الاعتبار هنا يمكن أن يكون للمكلف أو لغيره أو له ولغيره[٢] .

---

(١) المغني ٢٢٩/١٣ .
(٢) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٤٨٥ ) .

**دليل المعتزلة على وجوب العوض :**

استدل المعتزلة على وجوب العوض بأنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه ، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزّق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله ، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب .

وقالوا إن الله تعالى لا يجوز أن يمكن أحداً من إيصال الألم إلى غيره ، إلا إذا كان في المعلوم عوض يستحقه ، إما على الله تعالى أو على غيره[١] .

*** هل يستحق العوض عن طريق الدوام ؟**

اختلف المعتزلة في دوام العوض : فذهب أبو علي وغيره إلى أن العوض يستحق على طريق الدوام .

وذهب أبو هاشم إلى أن العوض ينقطع وهذا الذي رجحه القاضي عبد الجبار وصححه وحكى أن الجبائي رجع إليه[٢] .

واستدل المعتزلة على عدم دوام العوض بأنه يشبه قيم المتلفات وأروش الجنايات وهذه لا تستحق على طريق الدوام .

يقول القاضي عبد الجبار : « والذي يدل على صحته ، هو أن نظير العوض في الشاهد قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من مزّق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً ، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة »[٣] .

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٤٩٤ ، ٥٠٥ ) .
(٢) المصدر السابق ص ( ٤٩٤ ) .
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ( ٤٩٤ ) .

*** أدلة المعتزلة على إيجاب العوض والرد عليها :**

تنحصر شبّه المعتزلة على إيجاب العوض في الآتي :

١ ـ ان عدم التعويض على الآلام ظلم والله تعالى منزه عن الظلم لإنه قبيح .

٢ ـ أنه لا يحسن في الشاهد إيلام الإنسان بدون تعويضه بمنفعة أكبر أو دفع ضرر أعظم فكذلك في الغائب .

٣ ـ انتصاف الله تعالى للبهائم يوم القيامة كما جاء في الحديث[١] يدل على وجوب العوض . ونص هذا الحديث ( لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة . حتى يقاد للشاة الجلحاء[٢] من الشاة القرناء ) .

أما الشبهة الأولى فيرد عليهم فيها بأن لله تعالى حكماً في ايلامه المخلوق قد تخفى علينا ، لا للعوض ، ثم إن الظلم على المعنى الصحيح هو ( عدم وضع الشيء في موضعه ) وهو بهذا المعنى يتنزه عنه الباري تعالى وهذا لا يقتضي ايجاب العوض على الله تعالى .

ورد الأشاعرة عليهم بأن الظلم هو : التصرف في ملك الغير ، وهذا منتفٍ في حقه تعالى لأنه رب كل شيء ومليكه[٣] .

أما الشبهة الثانية فبطلانها ظاهر حيث انهم يوجبون العوض بناء على قياس الخالق بالمخلوق ، وأن ما حسن من المخلوق حسن من الخالق فهم مشبهة الأفعال والله تعالى ليس كمثله شيء[٤] .

---

(١) انظر : صحيح مسلم ، كتاب البر ـ باب تحريم الظلم ١٩٩٧/٤ .

(٢) الجلحاء : التى لا قرن لها ، انظر : النهاية في غريب الحديث : ١٩٩/١ .

(٣) انظر : الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الأولى ، تقديم د. عادل العوا ، بيروت ، دار الأمانة عام ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٩ م ، ص ( ١٨٠ ) .

(٤) انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى ، دار الفكر ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م ، ٣٦٢/١ ؛ وابن القيم ، طريق الهجرتين ( المطبعة السلفية ومكتبتها ـ القاهرة ١٣٧٦هـ ) ص (١٤٨) .

وأما اقتصاص الله تعالى للبهائم بعضها من بعض فلا يدل على وجوب العوض بل يفعله الله تعالى فضلاً منه ورحمة لبيان تمام عدله وحكمته(١) .

ويقال لهم : إن إيجاب الأصلح والعوض عليه تعالى لعباده على كل ما ينالهم من الآلام والشرور ونحوها حاصله عندهم أن الله تعالى ليس بمحسن ولا متفضل على عباده ولا جواد لأنه لم يفعل فعلاً إلاّ قضى به حقاً مستحقاً عليه بحيث لو منعه لكان ـ بمنعه ـ ظالماً ومن هذا فعله لا يوصف بالأفضال والإحسان(٢) .

كما ألزمهم الأشاعرة على قولهم بوجوب العوض للمكلفين وغير المكلفين أن كل بقة وبرغوث أو ذي بعرة أو صدفة فإن الله عز وجل إذا آلمه يجب عليه أن يحشره ويعوضه ويثيبه عليه بثواب(٣) .

والجدير بالذكر أننا سوف نذكر موقف أهل السنة من ردود الأشاعرة على المعتزلة في هذه القضية(٤) .

## ٢ ـ مذهب الأشـــاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أن الآلام إذا وقعت من الله تعالى فهي منه حسنة سواء كانت ابتداء أو جزاءً على سيئة أو إخلال بواجب وأنه لا يجب على الله تعالى العوض عليها لأنه ـ بناءً على عدم قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ـ لا يجب عليه شيء فلا يعترض عليه تعالى في حكمه(٥) .

---

(١) انظر : أحمد البناني ، تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة ص ( ٢٣٣ ) .
(٢) انظر : أبا المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٨٠٥/٢ .
(٣) انظر : الغزالي ، الاقتصاد ص ( ١٨٠ ) .
(٤) راجع ص ( ١١٣ ، ١١٤ ) من الرسالة .
(٥) انظر : الأشعري ، اللمع ، تصحيح وتقديم د. حموده غرابه ، مصر ، مطبعة مصر ، ١٩٥٥ م ، ص ( ١١٦ ـ ١١٧ ) ؛ والجويني ، الارشاد ص ٢٧٣ .

* **أدلتهم :**

١ - أصلهم في نفي تحسين العقل وتقبيحه لأن القول بوجوب العوض على الله تعالى عند المعتزلة مبني على القول بتحسين العقل وتقبيحه - كما سبق - .وفي هذا يقول الجويني بعد أن رد على أقوال الفرق المختلفة في الآلام : « ولو لزمنا أصلنا في نفي[1] ( تقبيح العقل وتحسينه ) ، ففي التمسك به نقض جميع ما أصّلوه »[2] (أي المعتزلة ) .

٢ - أن الله تعالى له أن يفعل مايشاء لا يسأل عما يفعل فله أن يثيب العاصي ويعذب المطيع ويؤلم من يؤلم بدون عوض والدليل على أن كل ما فعله فله أن يفعله أنه المالك القاهر الذي ليس فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود ؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء[3] .

٣ - يجوز أن يؤلم الله تعالى من غير عوض ، ولا جرم وقوعه وهو ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر وليس ذلك ظلماً منه تعالى إذ الظلم هو التصرف في ملك الغير وهو غير متصور في حق الله تعالى[4] .

والأشاعرة وإن احسنوا في ابطال القول بالوجوب العقلي على الله وفي اثبات مشيئة الله وارادته ، إلا أنهم بالغوا في اطلاق المشيئة والارادة حتى جوزوا أن يفعل الله مايخالف الحكم والغايات المحمودة ومراعاة مصالح عباده وكذلك أخطأوا في تفسير الظلم بما فسروه به كما سيتضح في فصل التعديل والتجوير - إن شاء الله -[5] .

---

(١) أي بطلان القول بذلك .
(٢) كتاب الارشاد ص ( ٢٨٦ ) ؛ وانظر : الأشعري ، اللمع ص ( ١١٧ ) .
(٣) انظر الأشعري ، اللمع ص ( ١١٧ ) .
(٤) انظر : الكمال بن أبي شريف ، المسامرة بشرح المسايرة ٢/٥٦ - ٥٧ .
(٥) راجع ص ( ١٨٣ ) من هذا البحث .

## ٣ ـ مذهب الماتريدية :

يذهب الماتريدية إلى عدم وجوب العوض عن الآلام على الله تعالى ، فهم وإن كانوا يوافقون المعتزلة في القول بتحسين العقل وتقبيحه إلا أنهم لا يوجبون على الله شيئاً بناءً على ذلك ويرون أن الآلام الواقعة في الدنيا إنما هي لحكمة يعلمها الله سبحانه قد تدرك وقد تظن .

قال الكمال بن الهمام : « والحنفية كالأشاعرة يعتقدون في وقوع الآلام في الدنيا حكمة الله سبحانه فقد تدرك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات ، وقد تظن كتطهير النفس من اخلاق لا تليق بها لقبح آثارها(١) .

ويستدل الماتريدية على رأيهم هذا بأنه« لو كان الإيلام سبباً لنيل العوض ولا مفسدة فيه للصغير لأنه لا يعقل حتى يصير عاصياً بالجزع وترك الصبر لكان الأصلح لكل صغير ألا يخليه الله تعالى في ساعة من الساعات عن أنواع الآلام والأوجاع لينال بذلك الأعواض الخطيرة والأبدال العظيمة النفيسة في دار الآخرة ، وحيث رأينا أن ذلك غير ثابت ، ونرى الأطفال بضد هذه الحالة علمنا أن ماقالوه في استحباب العوض أو من وجوب الأصلح باطل »(٢) .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن الآلام من الأمور التي اقتضتها حكمة الله تعالى ، فمن كمال قدرته ومشيئته خلق الضدين إذ بذلك تعرف ربوبيته وقدرته وملكه وذلك كاللذة والألم والليل والنهار والحر والبرد وغير ذلك ، وبإدراك هذه الآلام تعرف نعمة الله في الإنعام باللذات .وكذلك نجد اللذة الحاصلة بالأكل والشرب بعد شدة الجوع والظمأ

---

(١) المسايرة المطبوع مع شرحه المسامرة ٢/٦٦ .

(٢) أبو المعين النسقي ، تبصرة الأدلة ٢/٨٠٣ بتصرف يسير .

أضعاف اللذة الحاصلة بدونها ، وكذلك لذة الوصل بعد الهجران والبعاد المؤلم والشوق الشديد أعظم من اللذة الحاصلة بدونه ، وكذا غير المكلفين من الحيوانات يحصل له من الخير واللذة والنعيم ما هو أعظم مما يحصل له من الألم باضعاف مضاعفة .

ومن حكمة الله تعالى أنه خلق هذه الحياة الدنيا ممزوجاً خيرها ببعض الشرور والآلام ولو فرّغ هذا الكون من هذه الأمور لعطلت كثير من الخيرات واللذات الممزوجة ببعض الآلام والشرور التي لا تساوي بالنسبة إليها شيئاً وذلك كالأمطار والثلوج والرياح والحر والبرد ، فهذه خيرات ومنافع ولذات تضمنت بعض الآلام والشرور القليلة جداً ، فتعطيل هذا من أجل ما فيه من الشر القليل ليس من الحكمة في شيء .

وكذلك نجد أن من حكمة الله تعالى وجود هذه الآلام في الدنيا ليعرف بها ما أعده الله تعالى للمنحرفين عن سبيله من العذاب الأليم في الآخرة ، كما يستدل بوجود الملاذ في الدنيا على ما أعده الله تعالى لأوليائه من النعيم المقيم في الجنة . فالله تعالى خلق الدنيا ممزوجاً خيرها بشرها وألمها بملذاتها ، والمصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب ، ثم خلق الدار الآخرة على غير مزج فهي على قسمين :

قسم فيه نعيم وملاذ بلا ألم . والقسم الثاني : ألم وعذاب لا نعيم معه(١) .

وبهذا يظهر ويستبين تميز موقف السلف من الآلام عن غيره من مواقف الفرق فنجدهم فسروا وجود هذه الآلام بالحكم والغايات المحمودة سابقة الذكر إضافة إلى أنها قد تصيب العبد لما اكتسبه من معاصٍ وآثام قال تعالى ﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما

---

(١) راجع في هذا المعنى : ابن القيم ، مختصر الصواعق المرسلة ، الطبعة الأولى ، اختصره الشيخ محمد بن الموصلي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م ، ص ( ١٩٦ ) ومابعدها ؛ وطريق الهجرتين له ص ( ١٣٧ ) ومابعدها ؛ ومفتاح دار السعادة له ١٤/٢ ـ ١٥ ؛ وشفاء العليل ، تحرير الحساني حسن عبد الله ، القاهرة ، مكتبة دار التراث ، ص ( ٥٢١ ) وما بعدها .

كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ﴾[١] أو قد تكون للإختبار والابتلاء قال تعالى ﴿ ونبلوكم بالشر والخير فتنة ﴾[٢] ومع ذلك فالله تعالى يغفر للعبد ويعفو عن كثير من هفواته ، ولو يؤاخذ الله الناس بذنوبهم لما ترك على ظهر الأرض من دابة كما قال تعالى ﴿ ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ﴾[٣] وبهذا خالفوا الأشاعرة ومن معهم .

وبإثباتهم تلك الحكم خالفوا المعتزلة إذ لا يلزم من وجود الآلام تقدير الأعواض عليها بلْهَ إيجاب ذلك على الله تعالى ـ كما يقول المعتزلة ـ فأهل السنة وإن كانوا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين في بعض الأمور إلا أنهم لا يوجبون على الله شيئاً إلا بالشرع .

ويظهر فضل الله ورحمته بعباده المؤمنين حين يكفر عنهم ذنوبهم بهذه الآلام التي تصيبهم كما جاء في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم : ( ما يصيب المؤمن من نصب ولا وصب[٤] ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلاّ كفر الله بها من خطاياه )[٥] .

---

(١) سوة الشورى : الآية ( ٣٠ ) .
(٢) سورة الأنبياء : الآية ( ٣٥ ) .
(٣) سورة فاطر : الآية ( ٤٥ ) .
(٤) الوصب : دوام الوجع ولزومه ، وقد يطلق على التعب والفتور في البدن ، انظر النهاية ١٩٠/٥ .
(٥) صحيح البخاري ٢/٧ كتاب المرضى والطب ، باب ماجاء في كفارة المرض ؛ وصحيح مسلم ١٩٩٢/٤ كتاب البر والصلة ، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه حديث ( ٢٥٧٣ ) عن أبي هريرة مع تغيير وحذف في بعض الألفاظ في رواية مسلم .

# الدراسة التحليلية لمصطلح العوض

## ١ ـ العوض في اللغة :

قال الجوهري : « العوض : واحد الأعواض . تقول منه : عاضني فلان ، وأعاضني وعوّضني ، وعاوضني ، إذا أعطاك العوض . والاسم المعوضة . واعتاض وتعوّض ، أي أخذ العوض . واستعاض : طلب العوض »[١] .

وقال ابن منظور : « العوض : البدل ... والجمع أعواض ، عاضه منه وبه ، والعوضُ : مصدر قولك عاضه عوضاً وعياضاً ومعوضة ، وعوضه وأعاضه ... وعاوضه والاسم المعوضة[٢] .

وقال الفيروز آبادي : « والعِوَض كعنب الخَلَف أعاضني الله منه عِوَضاً وعَوْضاً وعياضاً .... وعوضني والاسم العوض والمعوضة وتعوّض أخذ العوض »[٣] .

وواضح مما جاء في معاجم اللغة من معنى العوض أنه بمعنى البدل وهو المعنى الذي استعمله به المتكلمون .

## ٢ ـ العوض في القرآن والسنة :

وإذا جئنا إلى استعمالات القرآن لهذه الكلمة فإننا نجد أنها لم ترد في القرآن ولا مرة واحدة . ولكن جاء معناها في بعض آيات القرآن مثل قول الله تعالى : ﴿ ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا ﴾[٤] .

---

(١) الصحاح ٣/١٠٩٢ ـ ١٠٩٣ .
(٢) لسان العرب ٧/١٩٢ .
(٣) القاموس المحيط ٢/٣٣٧ ـ ٣٣٨ .
(٤) سورة الأعراف : الآية ( ٩٥ ) .

أما في السنة فيقول ابن الأثير : « ( عوض ) في حديث أبي هريرة ( فلما أحل الله ذلك للمسلمين ـ يعني الجزية ـ عرفوا أنهم قد عاضهم أفضل مما خافوا )[١] . تقول عضت فلاناً ، واعضته وعوّضته إذا أعطيته بدل ماذهب منه »[٢] .

ويتضح مما سبق أن مصطلح ( العوض ) بلفظه لم يرد في القرآن وإنما ورد بالمعنى اللغوي وعندما ورد في السنة كان بنفس المعنى اللغوي .

## ٣ ـ العوض في اصطلاح المتكلمين :

يعرف المعتزلة العوض بأنه هو كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال .

ويلاحظ من المعنى اللغوي للعوض وتعريفه عند المعتزلة أن العوض في اللغة هو مطلق البدل سواءً كان نفعاً أو غيره ، أما العوض عند المعتزلة فهو البدل الذي هو منفعة كما أن العوض مقيد عند المعتزلة بأنه ليس على طريق التعظيم والإجلال ؛ وذلك حتى يفرقوا بينه وبين الثواب الذي يكون كذلك[٣] .

وواضح أن هذا التعريف أعم من أن يكون هذا العوض في الدنيا أو في الآخرة ، وان كان بحث المعتزلة على نحو ماسبق في عرض مذهبهم إنما يدور حول العوض الأخروي عما يصاب به العبد من الآلام في الدنيا . وواضح كذلك أن تعريف المعتزلة للعوض ينطبق على تفسيره بالمعنى اللغوي فهو البدل والخَلَف ، فليس له معنى شرعي خاص سواء في الكتاب أو السنة .

---

(١) أخرجه السيوطي في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم وابن مردويه ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتب العلمية ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م ، ٤/٤١٠ .

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/٣٢٠ .

(٣) انظر : أبا هلال العسكري ، الفروق اللغوية ، ضبط وتحقيق حسام الدين القدسي ( دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ) ص ١٩٦ ـ ١٩٧ .

**ـ التعقيب :**

ويتضح مما تقدم أن المتكلمين استعملوا مصطلح ( العوض ) بنفس المعاني اللغوية والشرعية الواردة في السنة التي سبق ذكرها ، وإذا كان الأمر كذلك ؛ فما هو خطأ المتكلمين في هذه القضية :

أما المعتزلة فيرجع خطأهم إلى الآتي :

أولاً : ايجابهم العوض عن الآلام على الله تعالى ايجاباً عقلياً مبنياً على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين وذلك بأنه يجب على الله أن يفعل الحسن ويترك ويتنزه عن القبيح ، وبهذا المعيار تصوروا الآلام الواقعة من الله تعالى قبيحة فأوجبوا على الله الأعواض .

ثانياً : إنكار بعضهم أن يكون الله تعالى متفضلاً بمثل الأعواض ، ومن جوّز ذلك منهم قال ان استيفاء المستحق حقه أهنأ له وألذ من قبول التفضل واحتمال المنة ، وهذا كلام أجهل الخلق بالرب تعالى وبحقه وبعظمته فكيف يستنكف العبد المخلوق المربوب من قبول فضل الله تعالى ومنته وهل المنة في الحقيقة إلا لله المانّ بفضله ، قال تعالى : ﴿ يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين ﴾[1] فأي حق للعبد على الرب حتى يمتنع من قبول منته عليه فبأي حق استحق الانعام عليه بالإيجاد وكمال الخلقة وحسن الصورة وقوام البنية وإعطائه القوى والمنافع والآلات والأعضاء ... الخ .

ثالثاً : حصرهم حسن الآلام في الاستحقاق أو أن يجتلب بها نفع موفٍ عليها برتبة بيّنة أو أن يدفع بها ضرر أهم منها واعراضهم أن تكون هذه الآلام لحكم بالغة

---

(١) سورة الحجرات ، الآية : ( ١٧ ) .

وغايات محمودة قد تخفى علينا كما هو الحال في إيلام البهائم والأطفال الذين لايعوضون في الآخرة وذلك إذا كفروا بعد البلوغ(١) .

ويترتب على القول بوجوب العوض عن الآلام عقلاً وحصر الإيلام فيما ذكر انكار حكمة الله تعالى من أفعاله كما أن القول بالعوض لا يتفق مع الرضى بالقضاء خيره وشره .

وأما الأشاعرة ومن تبعهم فيرجع خطأهم إلى الآتي :

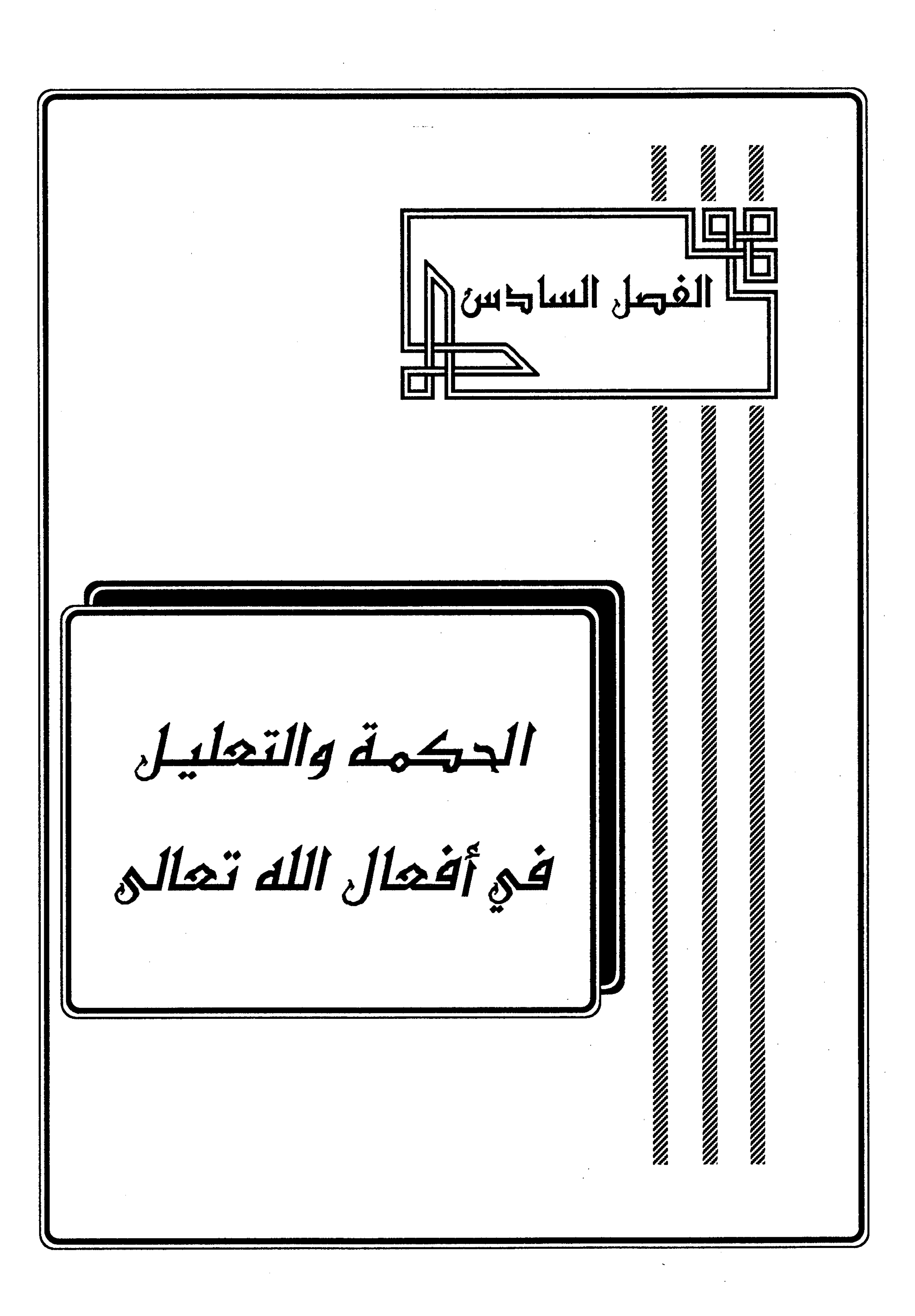
أولاً : في تجويزهم فعل كل شيء على الله تعالى إذ يلزم منه أن يفعل مايخالف حكمته وما أخبر أنه لا يفعله .

ثانياً : تعريفهم الظلم بأنه ( التصرف في ملك الغير ) لأن الظلم عندهم من المستحيل لذاته فله أن يؤلم بدون عوض وأن يفعل مايشاء ، لا يسأل عما يفعل فأجازوا في حق الله تعالى ما يتنزه عنه من المظالم مما يخالف ما أوجبه على نفسه بناءً على هذا التفسير الخاطيء للظلم ، ففعل الله في ملكه معلّل بالحكم البالغة والمصالح المقصودة والعواقب المحمودة مما قد يعلمه الناس ومما قد يخفى عليهم ؛ وعليه فلا يصلح مذهب الجبرية والأشعرية ـ لا في مضمونه ولا في أسسه رداً على إيجاب المعتزلة للعوض ، وإنما ينهض بذلك مذهب السلف كما رأينا في عرضنا سابقاً لمذهبهم .

فأهل السنة وإن كانوا ينفون وجوب العوض عن الله تعالى ، ويبطلون الأساس الذي يقوم عليه ، فليس معنى ذلك أنهم ينفون مبدأ التعويض الأخروي ؛ بل هو أمر جائز ـ كما رأينا في عرضنا لمذهب أهل السنة ـ وإذا عبّر عنه بالوجوب ، فبإيجاب الله تعالى على نفسه لا بإيجاب البشر عليه إيجاباً عقلياً ، والشأن في ذلك شأن كل ماورد في القرآن والسنة مما عبّر الله عنه أو عبّر عنه رسوله صلى الله عليه وسلم بالكتابة ، أي بأن الله كتبه على نفسه أو أحقه عليها أو حرمه عليها .

---

(١) انظر ابن القيم ، مفتاح دار السعادة ٢/٥٤ ؛ الجويني ، كتاب الارشاد ، ص ( ٢٧٦ ، ٢٨٢ ) .


الفصل السادس
الحكمة والتعليل
في أفعال الله تعالى

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره ، وذهب أكثرهم إلى أنه تعالى لا تخلو أفعاله من حكمة ـ بمعنى أنها لا تخلو من الفوائد والنتائج الطيبة المترتبة عليها ـ فهو منزه عن العبث ، ولكنهم اختلفوا في هذه الحكمة : هل يفعل الله تعالى لأجل تحقيقها فهي مقصودة له ؟ أو أنها مترتبة على الفعل وحاصلة عقيبه وليست مقصودة بالفعل ؟ وهل يفعل الله تبارك وتعالى لغاية مقصودة أم يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة ؟ وهل تعلل أفعاله بالحكم والغايات المحمودة أم لا ؟

فذهب فريق من العلماء إلى اثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى وهم أهل السنة والمعتزلة والكرامية ويعرف هؤلاء بمثبتي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى .

وذهب فريق أخر إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والمصالح وإنما تترتب الحكم على الأفعال على سبيل اللزوم أو جري العادة وهم الأشاعرة والماتريدية .

## أ ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى أن أفعاله تعالى معللة بالحكم والأغراض فلا يخلو فعل من أفعاله من غرض وحكمة لأجلها فعل الفعل ، ولا يصح أن يفعل فعلاً جزافاً لا لفائدة وغاية ، بل لابد أن يريد غرضاً وأن يقصد صلاحاً ، وذلك لأن من يفعل لا لغرض ولا غاية وحكمة يعد عابثاً والله تعالى منزه عن العبث(١) .

قال القاضي عبد الجبار : « إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة ، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق ، فيبطل على هذا الوجه قول من قال : إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة ، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً لا لوجه تقتضيه الحكمة وذلك ظاهر في الشاهد لأن الواحد إذا أراد النيل من غيره قال عنه أنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا معنى ،

---

(١) انظر : الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ص ( ٣٩٧ ) .

فيقوم هذا القول مقام أن يقول : إنه يعبث في أفعاله وإذا به في المدح يقول : ان فلاناً يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن(١) » .

ويرى المعتزلة أن الله تعالى يفعل لعلة ولحكمة تعود إلى المخلوق ولا يعود إلى الله منها شيء فالحكيم عندهم إما أن ينتفع أو ينفع غيره ، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعيّن أنه إنما يفعل لينفع غيره(٢) .

**أدلتهـــم :**

أولاً : أن العالم بما يفعل متى لم يفعل الفعل لغرض يقتضي حسنه فيجب كونه عابثاً ، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله عن كونها عبثاً .

ثانياً : فعل الفاعل الذي يكون خارجاً عن حد الحسن والقبيح إنما يكون من الساهي والله تعالى منزه عن ذلك فيكون فعله لغرض(٣) .

ثالثاً : إنه يقبح في الشاهد أن يفعل الإنسان فعلاً لا يقصد به غرضاً أو غاية معينة فكذلك في الغائب(١) .

ومما ينبغي أن يشار إليه فيما ذهب إليه المعتزلة في مسألة الحكمة والتعليل أنهم :

١ ـ أوجبوا بمقتضى الحكمة أموراً على الله تعالى من الصلاح والأصلح واللطف والعوض .... الخ .

٢ ـ يستعملون لفظ ( الغرض ) صراحة فيقولون أن الله تعالى يفعل لغرض وهو نفع الغير . يقول القاضي عبد الجبار : « فإذا كان للفعل ثمرة في المستقبل صح أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر ، كما نقول في التكليف : ان الغرض به منزلة الثواب ، وأن الغرض بالآلام التعويض والألطاف ، إلى غير ذلك .

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد ١١/٩٢ ـ ٩٣ .

(٢) انظر : الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ( ٣٩٧ ) .

(٣) انظر : القاضي عبد الجبار ، المغني ٧/١٤ ، وشرح أصول الخمسة ص ( ٣٩ ـ ٤١ ) ؛ والأشعري ، مقالات الإسلاميين ٣١٨/١ .

## الرد على المعتزلة :

وأهل السنة مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى إلا أنهم يردون عليهم فيما خالفوا فيه الاعتقاد والصحيح ، فقد ردوا عليهم في قولهم بأن الحِكَم لا يعود منها إلى الله حُكم بإثباتهم أن الحكمة صفة من صفات الله تعالى وأنها ليست مخلوقة وأنه يعود إلى الله تعالى من حكمته حبه لها ورضاه بها ، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : « أنتم متناقضون في هذا القول لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله ، إما لتكميل نفسه بذلك ، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك ، وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدفع بالإحسان ذلك الألم ـ وأما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها ، فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله . وأما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه ، بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء ، ومن فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ، ولم يكن محموداً على هذا . وأنتم عللتم أفعاله فراراً من العبث فوقعتم في العبث »[١] .

أما قولهم بوجوب أمور على الله تعالى بمقتضى الحكمة فقد رد عليهم أهل السنة بأنه لا أحد يوجب على الله شيئاً بمقتضى عقله ؛ ولكن الله أوجب على نفسه بمقتضى حكمته ورحمته واختياره لا بإيجاب أحد عليه ـ كما تقدم ـ[٢] مما لا مجال لإعادته هنا كما ردوا عليهم في آحاد تلك الأمور التي أوجبوها .

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ـ رسالة أقوم ماقيل في الحكمة والتعليل ص ( ١١٩ ، ١٢٠ ) .

(٢) راجع الفصل الخامس بقضية ( الوجوب على الله ) ص ( ٤٧ ) من هذا البحث .

أما استعمالهم لفظ ( الغرض ) فقد عاب أهل السنة على المعتزلة استعماله في حق الله تعالى لما يُشعر به من النقص واتباع الهوى ، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ : « وأما لفظ ( الغرض ) فالمعتزلة تصرح به . وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص إما ظلم وإما حاجة ـ فإن كثيراً من الناس إذا قال : فلان له غرض في هذا ، أو فعل هذا لغرضه أرادوا أن يفعله لهواه ومراده المذموم ، والله منزه عن ذلك ، فعبّر أهل السنة بلفظ ( الحكمة ) و ( الرحمة ) و ( الارادة ) ونحو ذلك مما جاء به النص »[١] .

## ٢ ـ مذهب الأشاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلّل بالحكم والغايات وأنه لا يفعل لغرض يستكمل به نقصاً وإنما يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة ، ولا يفعل لتحقيق حكم مقصودة وإنما تترتب الحكم على أفعاله وتحصل عقبها فلا يبعثه باعث على الفعل .

قال عضد الدين الايجي : « المقصد الثامن في أن أفعال الله ـ تعالى ـ ليست معللة بالأغراض إليه ذهبت الأشاعرة »[٢] .

وقال الشهرستاني : « القاعدة الثامنة عشرة : في إبطال الغرض والعلة في أفعاله تعالى : فذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم لا علة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة ، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه »[٣] .

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/٤٥٥ .
(٢) المواقف المطبوع مع الشرح ، ص ( ٣٣٥ ) ، تحقيق د. أحمد المهدي .
(٣) نهاية الاقدام ص ( ٣٩٧ ) .

وقال الآمدي : « مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه ، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان ، وهما بالنسبة إليه سيّان »[١] .

فهذه النصوص واضحة في تصوير رأي الأشاعرة وهو نفيهم لتعليل أفعال الله - تعالى - بالمصالح والأغراض والحكم فهم وإن كانوا لا يمنعون وجود الحكم بعد فعله تعالى إلا أنهم ينفون أن تكون مقصودة بالفعل .

**أدلتهم والرد عليها :**

يستدل الأشاعرة على ماذهبوا إليه من نفي الحكمة والتعليل بالآتي :

أولاً : « لو كان فعله - تعالى - لغرض لكان ناقصاً لذاته ؛ مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض ؛ لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال »[٢].

وقد أجاب الحافظ ابن القيم على هذا الدليل بالآتي :

١ - قولكم ( لكان ناقصاً لذاته ) لم يكن عدمه نقصاً ، فإن الغرض ليس كمالاً قبل وجوده ، وما ليس بكمال في وقت لا يكون عدمه نقصاً فيه .

٢ - أما قولهم ( يكون مستكملاً بغيره أي بذلك الغرض ) فيرد عليهم ابن القيم بقوله : إن أردتم أن الحكمة التي فعل لأجلها حصلت له في شيء خارج عنه ، فذلك باطل ، فإنه لا رب غيره ولا خالق سواه ولم يستفد سبحانه من غيره كمالاً بوجه من الوجوه . وان أردتم أن تلك الحكمة غَيْرٌ له وهو مستكمل بها ، فتلك الحكمة صفته سبحانه وصفاته ليست غيراً له ، فإن حكمته قائمة به وهو الحكيم الذي له الحكمة ، كما أنه

(١) غاية المرام في علم الكلام ص ( ٢٢٤ ) .

(٢) شرح المواقف ، ص (٣٢٢) .

العليم الذي له العلم .... ويمضي فيقول : العقل الصريح يقضي بأن من لا حكمة لفعله ولا غاية يقصدها به أولى بالنقص ممن يفعل لحكمة كانت معدومة ثم صارت موجودة في الوقت الذي اقتضت حكمته إحداث الفعل فيه ، فكيف يسوغ لعاقل أن يقول فعله للحكمة يستلزم النقص وفعله لا لحكمة لا نقص فيه(١) ؟!

ثانياً : لو كان فعله تعالى معللاً بعلة ، فهذه العلة ، إما أن تكون قديمة فيلزم من قدمها قدم الفعل ، لأن العلة التامة يجب أن يكون معها معلولها في الزمان ، وهذا خلاف ماقام عليه الدليل من أن كل ماسوى الله حادث . وان كانت هذه العلة حادثة ، فإن حدثت لا لسبب لزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وهو محال ، وإن حدثت لسبب حادث نقلنا الكلام إلى ذلك السبب الحادث ، فإن حدث لا لعلة لزم الترجيح بلا مرجح ، وان حدث لعلة فتلك العلة لا بد لها من علة أخرى وهكذا فيلزم التسلسل .

وقد أجيب عن هذا الدليل بما يلي :

١ ـ لا يخلو إما أن يمكن أن يكون الفعل قديم العين ، أو قديم النوع ، أو لا يمكن واحد منهما . فإن أمكن أن يكون قديم العين أو النوع أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك . وإن لم يمكن أن يكون الفعل قديم العين ولا النوع فيقال : إذا كان فعله حادث العين أو النوع كانت الحكمة كذلك . فالحكمة يحذى بها حذو الفعل ، فما جاز عليه جاز عليها ، وما امتنع عليه امتنع عليها .

٢ ـ يقال لهم : غاية ماذكرتم أنه يستلزم التسلسل في الآثار المستقبلة وهو ممكن ، بل واجب(٢) باتفاق العلماء المسلمين ولم ينازع فيه إلا بعض أهل البدع من الجهمية والمعتزلة(٣) .

---

(١) شفاء العليل ص ( ٤٣٥ ـ ٤٤٠ ) .

(٢) أي متحقق بالضرورة للنصوص الواردة بذلك في دوام نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار .

(٣) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٤٤٣ ـ ٤٤٤ ) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيميه ـ رداً على هذا الدليل : « يقال هذا التسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية ، فإنه إذا فعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل ، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها ، كان تسلسلاً في المستقبل ، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية ، فهو لايزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سبباً لما يحبه »(١) .

ثالثاً : ان جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين : تحصيل اللذة والسرور ، ودفع الألم والحزن ، والله تعالى قادر على تحصيل المطلوب ابتداءً بدون وسائط . وكل من كان قادراً على تحصيل المطلوب بدون وسائط كان توسله إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط عبثاً ، والعبث محال في حقه تعالى(٢) .

ويرد على هذا الدليل بالآتي :

١ ـ لا يلزم مع كون الشيء مقدوراً بدون وسائط أن يكون إذا حصل بتلك الوسائط عبثاً إذا كان موقوفاً عليها ، فإن الموقوف على الشيء يمتنع حصوله بدونه كما يمتنع حصول الابن بكونه ابناً بدون الأب ، كما أنه لا يتساوى أن يفعل الله المطلوب ـ وهو قادر عليه ـ بدون واسطة وأن يفعله بواسطة كإرسال الرسل لهداية الناس فالله قادر على هداية الناس بدون إرسال الرسل ؛ ولأن في إرسالهم قطعاً لحجة من لم يؤمن .

ثم أن هذا التوسط ليس عبثاً لأن العبث ما لا فائدة فيه . وإذا كان الله منزهاً عن العبث فإذن يفعل لحكمة وهذا ما أنكرتموه .

٢ ـ قولهم : جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين ، تحصيل اللذة والسرور ، ودفع الألم والحزن ... إن أرادوا بذلك حكمة الرب تعالى فهي دعوى بلا برهان فإن حكمته

---

(١) منهاج السنة النبوية ٩٨/١ .

(٢) انظر : في أدلة الأشاعرة : الايجي ، المواقف المطبوع مع شرحه ص ( ٣٣٥ ) وما بعدها ، والرازي ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٥٣ هـ ، ص ( ٢٤٩ ) وما بعدها .

تعالى فوق تحصيل اللذة ودفع الهم والحزن وهو يتعالى عن ذلك لأن هذا غرض المخلوق والله ليس كمثله شيء، وليس كمثل حكمته شيء لأنها لا تماثل حكمة المخلوقين، بل هي أجل وأعلى من أن يقال إنها تحصيل لذة أو دفع حزن(١) .

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : « ومن أعجب العجب أن تسمح نفس بإنكار الحكم والعلل الغائية والمصالح التي تضمنتها هذه الشريعة الكاملة التي هي من أدل الدلائل على صدق من جاء بها، وأنه رسول الله حقاً ولو لم يأت بمعجزة سواها لكانت كافية شافية، فإن ما تضمنته من الحكم والمصالح والغايات الحميدة والعواقب السديدة شاهدة بأن الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين .... فكيف يرضى أحد لنفسه إنكار ذلك وجحده ؟ ومن تجمّل واستحى من العقلاء قال : ذلك أمر اتفاقي غير مقصود بالأمر والخلق .

سبحان الله كيف يستجيز أحد أن يظن برب العالمين وأحكم الحاكمين أنه يعذب كثيراً من خلقه أشد العذاب الأبدي لغير غاية ولا حكمة ولا سبب، وإنما هو محض مشيئة مجردة عن الحكمة والسبب، وهل هذا إلا من أسوأ الظن بالرب تعالى ؟ وكيف يستجيز أن يظن بالرب تعالى أنه أراد ونهى وأباح وحرّم، وأحب وكره وشرع الشرائع وأمر بالحدود لا لحكمة، ولا مصلحة يقصدها، بل ما ثَمّ إلا مشيئة محضة رجحت مثلاً على مثل بغير مرجح، وأي رحمة في هذه الشريعة ؟ وكيف يكون المبعوث بها رحمة مهداة للعالمين لو كان الأمر كما يقول النفاة(١) » .

هذه بعض أدلة الأشاعرة على نفي التعليل ونفي أن يفعل الله تعالى لحكمة وقد رأيت الرد عليها من أهل السنة بما يبطلها .

---

(١) انظر : ابن القيم، شفاء العليل ص ( ٤٤٩ ـ ٤٥٢ ) .

(٢) شفاء العليل ص ( ٤٣١ ـ ٤٣٢ ) .

ولكي تكتمل الصورة وتتبلور الفكرة يجدر بنا أن نورد رأي الأشاعرة في نفيهم أن تكون في القرآن ( لام تعليل ) ويقولون ان كل ماورد في القرآن فهو من باب ( لام العاقبة والصيرورة ) كمثل قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (١) فليس المراد أن العبادة باعثة لله تعالى على خلق الجن والإنس لأنه يلزم من ذلك أن يكون محتاجاً للعبادة فخلق الخلق من أجلها ، وإنما المراد أنه لما وجد الخلق كلفوا بالعبادة .

قال الشهرستاني : « وأما الآيات في مثل قوله تعالى : ﴿ ولتجزى كل نفس بما كسبت ﴾ (٢) فهي لام المآل وصيرورة الأمر ، وصيرورة العاقبة لا لام التعليل ، كما قال تعالى : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾ (٣)(٤) .

وقد أبطل السلف هذه الدعوى وردوا عليهم فيها وبينوا ما أوردوه من أمثلة لتأييدها .

قال شيخ الإسلام ابن تيميه ـ رحمه الله ـ : « وأما نفاة الحكمة : كالأشعري وأتباعه كالقاضي أبى بكر وأبى يعلى وغيرهم ، فهؤلاء أصلهم أن الله لا يخلق شيئاً لشيء ، فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها ، وعندهم ليس في القرآن لام كي ، لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾(٥) وكذلك يقولون في قوله : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس ﴾(٦) يعنون كان عاقبة هؤلاء جهنم ، وعاقبة المؤمنين العبادة من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا ولا لهذا ، ولكن أراد خلق كل ما خلقه ، لا لشيء آخر فهذا قولهم ، وهو ضعيف لوجوه :

---

(١) سورة الذاريات ، الآية ( ٥٦ ) .
(٢) سورة الجاثية ، الآية ( ٢٢ ) .
(٣) سورة القصص ، الآية ( ٨ ) .
(٤) نهاية الاقدام في علم الكلام ص ( ٤٠٤ ) .
(٥) سورة القصص ، الآية ( ٨ ) .
(٦) سورة الأعراف ، الآية ( ١٧٩ ) .

أحدها : أن لام العاقبة التي لم يقصد فيها الفعل لأجل العاقبة إنما تكون من جاهل أو عاجز ، فالجاهل كقوله : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾ [(١)] لم يعلم فرعون بهذه العاقبة ، والعاجز كقولهم : لدوا للموت ، وابنوا للخراب . فإنهم يعلمون هذه العاقبة ؛ لكنهم عاجزون عن دفعها ، والله تعالى عليم قدير ، فلا يقال : ان فعله كفعل الجاهل العاجز .

الثاني : أن الله أراد هذه الغاية بالاتفاق . فالعبادة التي خلق الخلق لأجلها هي مرادة له بالاتفاق ، وهم يسلّمون أن الله أرادها ، وحيث تكون اللام للعاقبة لا يكون الفاعل أراد العاقبة ، وهؤلاء يقولون خلقهم وأراد أفعالهم ، وأراد عقابهم عليها فكلما وقع فهو مراد له ؛ ولكنه عندهم لا يفعل مراداً لمراد أصلاً لأن الفعل للعلة يستلزم الحاجة ، وهذا ضعيف بيّن الضعف ، وأهل الخصوص قالوا : مثل هذا الجواب »[(٢)] .

وبهذا العرض الموجز نكون قد صورنا رأي الأشاعرة في مسألة الحكمة والتعليل مع إيراد أدلتهم وردود السلف عليها .

## ٣ ـ مذهب الماتريدية :

الذي يظهر مما قاله الماتريدى وقرره الشيخ زادة[(٣)] ومانقل عن صدر الشريعة [(٤)] ومانقله عن التفتازاني[(٥)] أن الماتريدية يذهبون إلى القول بلزوم الحكمة في أفعال الله تعالى بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً[(٦)] .

(١) سورة القصص ، الآية ( ٨ ) .

(٢) مجموع الفتاوى ٤٤/٨ ـ ٤٥ .

(٣) عبدالرحيم بن علي المؤيد الحنفي الشهير بشيخ زادة توفي سنة ٩٤٤هـ ، انظر الاعلام للزركلي ٣٤٧/٣ .

(٤) عبيد الله بن مسعود بن محمود البخاري الحنفي صدر الشريعة الأصغر توفي سنة ٧٤٧هـ ، انظر معجم المؤلفين ٢٤٦/٦ .

(٥) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني : من بلاد خراسان توفي سنة ٧٩٣هـ ، انظر الاعلام للزركلي ١١٣/٨ .

(٦) انظر : الماتريدي ، التوحيد ، ص ١٢٥ ، ٢١٧ ؛ عبد الرحيم شيخ زاده ، نظم الفرائد ، الطبعة الثانية صححه محمد بدر الدين النعمان الحلبي ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، ١٣٢٣ هـ ، ص ( ٢٧ ) ؛ الكلنبوي ، حاشيته على شرح الجلال الدواني على العضدية ٢٠٨/٢ ؛ والدمنهوري ، تنزيه الله عن الأغراض ص ٢٦ ، ٢٧ نقلاً عن رسالة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، ص ( ٤٧ ) .

ويفهم من هذا أنهم يذهبون إلى لزوم ترتب الحكم على أفعاله تعالى لا أن الله تعالى يفعل لتحقيق هذه الحكم .

وبهذا يكون الفرق بينهم وبين الأشاعرة ، أنهم يذهبون إلى أن أفعاله تعالى لا تخلو من الحكم بينما يُجوِّز الإشاعرة ذلك فإنه يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة وذلك بعد موافقة بعضهم بعضاً في أن هذه الحكم مترتبة على أفعاله أي لا يفعل لأجلها ولا يقصدها بالفعل .

يقول الشيخ عبد الرحيم شيخ زادة : « ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً .... ، وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن الحكمة في أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم ، فالفعل الإلهي التابع له حكمة يجوز عندهم أن يتبعها غيرها ، وأن لا يتبعه حكمة أصلاً ، فبهذا الوجه يتقرر الخلاف[١] » .

إلا أنه قد نقل عن بعض الماتريدية أنهم يذهبون إلى تعليل أفعال الله تعالى بالحكم ومن هذا ما نقل عن صدر الشريعة أنه يقول : « أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع أنه لا يجب عليه الأصلح وما أبعد عن الحق من قال : إنها غير معللة فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات ، فمن أنكر تعليل بعض الأفعال لا سيما الأحكام الشرعية كالحدود فقد أنكر النبوة ولذا كان القياس حجة ، وأما الوقوف على ذلك في كل محل فلا يلزم »[٢] .

ومما يذهب إليه أكثر الماتريدية يتبين أنهم يختلفون عن المعتزلة وأهل السنة في تعليل أفعاله تعالى بالحكم والغايات المحمودة والمصالح حيث يقرر ذلك أهل السنة والمعتزلة وينفيه أكثر الماتريدية .

---

(١) نظم الفرائد في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ص ( ٢٧ ) .

(٢) الدمنهوري ، تنزيه الله عن الأغراض ص ( ٢٦ ، ٢٧ ) ، نقلاً عن رسالة المدخلي ( الحكمة والتعليل في أفعال الله ) .

وواضح أن ما رد به أهل السنة على الأشاعرة متوجه إلى ما شاركهم فيه أكثر الماتريدية من إنكارهم تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والغايات .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة في مسألة الحكمة والتعليل مذهب الإثبات فيعتقدون أن الله ـ تعالى ـ حكيم وأن أفعاله معللة بالحكم والغايات المحمودة ، كما أنه تعالى يفعل لأجل تحقيق هذه الحكم والمصالح والغايات الحميدة فهي مقصودة له تعالى ـ لا كما يقول النفاة من أنها مترتبة على فعله وليست غاية له في أفعاله تعالى .

والحكمة صفة لله تعالى ليست مخلوقة ، ويعود عليه منها حبه لها ورضاه ـ لا كما يرى المعتزلة من أنها مخلوقة ولا يعود إلى الله منها حكم .

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ : « وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم : بل هو حكيم في خلقه وأمره ، والحكمة ليست مطلق المشيئة ، إذ لو كانت كذلك لكان كل مريد حكيماً ، ومعلوم أن الارادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة ، بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة ، والقول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط ، بل هو قول جماهير طوائف المسلمين من أهل التفسير والفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم . فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية[١] » .

فالله سبحانه حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا بغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل ، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل ، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا في مواضع لا تكاد تحصى[٢] .

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/١٤١ .

(٢) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٤٠٠ ) .

**أدلة أهل السنة :**

استدل السلف على اثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى بأدلة عقلية ونقلية نذكر منها ما يأتي :

١ ـ اتفق المسلمون على أن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة ، وبأنه تعالى منزه عن العبث في أفعاله ، ولا يسمى حكمة إلا ما كان من فاعل مختار مريد بفعله تحقيق تلك الغاية ، وإلا لعد النائم حكيماً لو صدرت منه حركة تدل على بعض المنافع العامة أو الخاصة ، والبداهة تأبى ذلك .

٢ ـ من القواعد الصحيحة المسلمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث أي أنها لا تصدر إلا لغاية وحكمة تترتب عليها . فإذا كان هذا في العاقل فما بالك بالله تعالى خالق العقول المحكم لخلقه وصنعه .

٣ ـ ما يشهد به العقل من أن احكام الله لخلقه وبديع صنعه ، والفاعل المتقن لأفعاله لا تكون أفعاله عبثاً بلا غاية بل لابد أن تكون لغاية باهرة وحكمة ظاهرة لا تنكرها إلا العقول السقيمة[١] .

واستدلوا من الأدلة النقلية بآيات تدل على ثبوت الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى جاءت بأساليب مختلفة منها :

١ ـ آيات ورد فيها التصريح بلفظ الحكمة ، كقوله تعالى : ﴿ حكمة بالغة ﴾[٢] وقوله : ﴿ وأنزل عليك الكتاب والحكمة ﴾[٣] وقوله : ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي

---

(١) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٤٠٠ ) ومابعدها ؛ ومحمد عبده ، رسالة التوحيد ، الطبعة الرابعة ، تحقيق : محمود أبو ريه ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧١ م ، ص ( ٦٤ ـ ٦٥ ) .
(٢) سورة القمر ، الآية ( ٥ ) .
(٣) سورة النساء ، الآية ( ١١٣ ) .

خيراً كثيراً ﴾[١] . فلا يكون حكمة إلا ما أوصل إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة .

٢ ـ إخباره تعالى أنه فعل كذا لكذا ، وأنه أمر بكذا لكذا كقوله تعالى : ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾[٣] ، وقوله : ﴿ وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به ﴾[٤] .

أما اعتراض نفاة التعليل بأن هذه لام العاقبة لا ( لام التعليل ) فغير صحيح لأن ( لام العاقبة ) لا تكون إلا في حق من هو جاهل بالعاقبة أو عاجز عن دفعها ـ كما سبق ذكره ـ[٥] .

٣ ـ جاءت بعض الآيات بذكر صرائح التعليل مثل ( كي ) ، ( من أجل ) و ( لعل ) وغير ذلك .

فالأول كقوله تعالى : ﴿ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾[٦] ، والثاني كقوله تعالى : ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل ﴾[٧] ، والثالث كقوله تعالى : ﴿ اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾[٨] فـ ( لعل ) في كلام الله تعالى للتعليل مجردة عن معنى الترجي ، لأن الله تعالى لا يصح عليه الترجي .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٩ ) .
(٢) سورة الطلاق ، الآية ( ١٢ ) .
(٣) سورة النساء ، الآية ( ١٦٥ ) .
(٤) سورة آل عمران ، الآية ( ١٢٦ ) .
(٥) راجع ص ( ١٣١ ) من هذا البحث ؛ وابن تيميه ، مجموع الفتاوى ٤٤/٨ ـ ٤٥ .
(٦) سورة الحشر ، الآية ( ٧ ) .
(٧) سورة المائدة ، الآية ( ٣٢ ) .
(٨) سورة البقرة ، الآية ( ٢١ ) .

٤ ـ إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا حكمة كقوله تعالى : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ﴾[١] ، وقوله : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ﴾[٢] فانكاره تعالى على هذا الزعم ـ وهو أن يكون فعل هذه الأمور عبثاً ـ يدل على أنه تعالى فعلها لحكم عظيمة محبوبة له تعالى ومطلوبة[٣] .

هذه بعض الأدلة التي استدل بها أهل السنة على اثبات الحكمة والتعليل وهي كثيرة جداً من أراد الاستزادة منها فليراجع كتاب ( شفاء العليل ) لابن القيم .

وإذا كان المعتزلة يتفقون مع أهل السنة في إثبات الحكمة والتعليل فإنهم يختلفون عنهم في الآتي :

١ ـ في قولهم بأن الحكمة لا يعود منها إلى الله حكم بل هي منفعة للمخلوق فقط .

٢ ـ في إيجابهم أموراً على الله تعالى بمقتضى الحكمة من فعل الصلاح والأصلح والعوض .... الخ .

٣ ـ في استعمالهم لفظ ( الغرض ) صراحة في حق الله تعالى وقد تقدم إبطال أهل السنة لما يذهب إليه المعتزلة من ذلك .

وبهذا يتبين رجحان مذهب أهل السنة على مذاهب غيرهم من النفاة ؛ وذلك لاستدلالهم على ما ذهبوا إليه بأدلة عقلية ونقلية سالمة من المعارضة ، ولردهم على خصومهم من الفرق الأخرى ، والله أعلم .

---

(١) سورة المؤمنون ، الآية ( ١١٥ ) .
(٢) سورة القيامة ، الآية ( ٣٦ ) .
(٣) راجع في أدلة أهل السنة : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٤٠٠ ـ ٤٠١ ، ٤٠٧ ، ٤١٠ ، ٤١٢ ، ٤١٦ ـ ٤١٧ .

# الدراسة التحليلية لمصطلحات ( الحكمة والتعليل والغرض )

## أولاً : الحكمــة

### ١ ـ الحكمة في اللغة :

قال الجوهري : « الحكمة من العلم . والحكيم : العالم ، وصاحب الحكمة . والحكيم : المتقن للأمور . وقد حكُم بضم الكاف ، أي صار حكيماً »[(١)] .

وقال ابن منظور : « والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم »[(٢)] .

وقال الفيروز آبادي : « والحِكمة بالكسر العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل . وأحكمه أتقنه فاستحكم ومنعه من الفساد »[(٣)] .

ومدار المعاني اللغوية للحكمة على الأحكام والاتقان سواء في العلم أو العمل حيث لا يتطرق إليهما الفساد .

### ٢ ـ الحكمة في القرآن والسنة :

أما استعمالات الحكمة في القرآن فيقول الفيروز آبادي : « وأما الحكمة من الله تعالى فهي معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الاحكام والاتقان ، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات وقدوردت في القرآن على ستة أوجه :

الأول : بمعنى النبوة والرسالة ﴿ ويعلمه الكتاب والحكمة ﴾[(٤)] ﴿ وآتيناه

(١) الصحاح ١٩٠١/٥ .
(٢) لسان العرب ١٤٠/١٢ .
(٣) القاموس المحيط ٩٨/٤ .
(٤) سورة آل عمران ، الآية ( ٤٨ ) .

الحكمة ﴾[١] ﴿ وآتاه الله الملك والحكمة ﴾[٢] أي النبوة .

الثاني : بمعنى القرآن والتفسير والتأويل وأصابة القول فيه ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾[٣]. والحكمة هنا هى العلم النافع الموصل إلى غاية مقصودة ، ولا يكون الكلام حكمة حتى يكون موصلاً إلى غاية مطلوبة محمودة .

الثالث : بمعنى فهم الدقائق والفقه في الدين ﴿ وآتيناه الحكم صبياً ﴾[٤] أي فهم الأحكام .

الرابع : بمعنى الوعظ والتذكير ﴿ فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة ﴾[٥] أي المواعظ الحسنة ﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾[٦] .

الخامس : آيات القرآن وأوامره ونواهيه ﴿ أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾[٧].

السادس : بمعنى حجة العقل على وفق الشريعة ﴿ ولقد آتينا لقمان الحكمة ﴾[٨] أي قولاً يوافق العقل والشرع »[٩] .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾[١٠]:
« وأعلم أن الحكمة هي : الإصابة في القول والعمل ، ولا يسمى حكيماً إلا من اجتمع له

---

(١) سورة ص ، الآية ( ٢٠ ) .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٥١ ) .
(٣) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٩ ) .
(٤) سورة مريم ، الآية ( ١٢ ) .
(٥) سورة النساء ، الآية ( ٥٤ ) .
(٦) سورة الانعام ، الآية ( ٨٩ ) .
(٧) سورة النحل ، الآية ( ١٢٥ ) .
(٨) سورة لقمان ، الآية ( ١٢ ) .
(٩) بصائر ذوي التمييز ٢/٤٩٠ ـ ٤٩١ .
(١٠) سورة البقرة ، الآية ( ١٢٩ ) .

الأمران وقيل : أصلها من أحكمت الشيء أي رددته ، فكأن الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول والعمل ، ووضع كل شيء موضعه . واختلف المفسرون في المراد بالحكمة هنا على وجوه :

أحدها : قال ابن وهب قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال : معرفة الدين ، والفقه فيه والاتباع له .

ثانيها : قال الشافعي رضي الله عنه : الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثالثها : الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل .

رابعها : ﴿ ويعلمهم الكتاب ﴾ أراد به الآيات المحكمة ﴿ والحكمة ﴾ أراد بها الآيات المتشابهات .

خامسها : ﴿ ويعلمهم الكتاب ﴾ أي يعلمهم ما فيه من الأحكام ﴿ والحكمة ﴾ أراد بها أن يعلمهم حكمة تلك الشرائع ومافيها من وجوه المصالح والمنافع »(١) .

وقال القرطبي : « قوله تعالى : ﴿ ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾(٢) الكتاب القرآن والحكمة المعرفة بالدين ، والفقه في التأويل ، والفهم الذي هو سجيّه ونور من الله تعالى(٣) » .

ويلاحظ أن معاني الحكمة في القرآن ـ كما ذكرها المفسرون ـ تدور حول الإتقان والإحكام في الذكاء والفهم والقول والعلم والعمل سواء كان ذلك مطلقاً أو متمثلاً في صور معينة من القرآن والسنة وعلوم الشريعة .... إلى غير ذلك .

وواضح أن ماتدور حوله معاني الحكمة في القرآن لا يخرج عن دلالتها في اللغة .

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٣/٧٣ .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ١٢٩ ) .
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢/١٣١ .

أما في السنة فلم أجد في كتب الغريب الأحاديث التي ذكرت فيها لفظة ( الحكمة ) ولا معنى ( الحكمة ) إلا في النهاية لابن الأثير حيث يقول : « والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم .

ومنه حديث صفة القرآن ( وهو الذكر الحكيم )[١] أي الحاكم لكم وعليكم أو هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب[٢] .

وقال ابن حجر العسقلاني[٣] ـ رحمه الله ـ في شرح حديث ابن عباس ( اللهم علمه الكتاب والحكمة )[٤] قال : « واختلف الشراح في المراد بالحكمة هنا فقيل : القرآن كما تقدم ، وقيل العمل به ، وقيل السنة ، وقيل العقل ، وقيل ما يشهد العقل بصحته ، وقيل التفسير في تفسير قوله تعالى : ﴿ ولقد آتينا لقمان الحكمة ﴾[٥] . والأقرب أن المراد بها في حديث ابن عباس الفهم في القرآن »[٦] .

وكل هذه المعاني للحكمة في الحديث النبوي لا تخرج عن معانيها في القرآن واللغة ، اللهم إلا مايكون في استعمال هذه المعاني من التخصيص أو التعميم فيما يوصف بالحكمة من العلوم والأقوال والأفعال والإحكام .

---

(١) أحسن ما رأيته عن هذا الحديث من كلام علماء الحديث أنه صحيح موقوفاً على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وأن رفعه لا يصح لأن فيه الحارث الأعور وقد تكلم فيه . انظر : مسند الإمام أحمد ٨٨/٢ ـ ٨٩ ، طبعة ( دار المعارف ) حديث رقم ٧٠٤ .

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ٤١٩/١ .

(٣) أبو الفضل شهاب الدين الحافظ أحمد بن علي بن محمد الكناني بن حجر العسقلاني من أكابر علماء الحديث له تصانيف كثيرة منها : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة و تهذيب التهذيب وغيرها توفى سنة ( ٥٨٢ هـ ) انظر : الضوء اللامع ٣٦/٢ ، البدر الطالع ٨٧/١ .

(٤) صحيح البخاري ٢١٧/٤ ، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، باب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما .

(٥) سورة لقمان ، الآية ( ١٢ ) .

(٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، تحقيق وتصحيح عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ١٧٠/١ .

## ٣- الحكمة في اصطلاح المتكلمين :

أما الحكمة في مصطلح المتكلمين فيقول الجرجاني :

« والحكمة : هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجريزة[١] التي هي إفراط هذه القوة والبلادة التي هي تفريطها . وقد فسّر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن بتعلم الحلال والحرام .

وقيل الحكمة يستفاد منها ماهو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان ، وقيل كل كلام وافق الحق فهو حكمة ، وقيل الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو »[٢]. والأشاعرة يفسرون الحكمة بأنها الفعل الذي يصدر من الفاعل على وفق علمه ، فإن من يعلم أمراً ولم يأت بما يناسب علمه لا يقال له حكيم ، وأفعال الله تعالى إنما تقع على حسب علمه[٣] .

ويقول أبو البقاء الكفوي[٤] : « الحكمة هي العدل والحكم والنبوة والقرآن والإنجيل ، ووضع الشيء في موضعه وصواب الأمر وسداده . وأفعال الله كذلك ، لأنه يتصرف بمقتضى الملك فيفعل مايشاء ، وافق غرض العباد أم لا .

وفي عرف العلماء : هي استعمال النفس الانسانية باقتباس العلوم النظرية واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة قدر طاقتها »[٥] .

ويقول التهانوي : « الحكمة تطلق على معان : منها فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية أيضاً »[٦] .

---

(١) وجدتها في بعض النسخ الجريزة وفي بعضها الغزيزة ولعل الصواب الغريزة ومعناها القريحة . انظر الصحاح ٨٨٨/٣ ، ولسان العرب ٣٨٧/٥ .

(٢) التعريفات ، ص ( ٨١ ) ؛ وانظر : د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٨ م ، ٤٩٣/١ .

(٣) انظر : الرازى ، مفاتيح الغيب :  /٣١٧ .

(٤) صاحب ( الكليات ) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي ، قيل وفاته سنة ( ١٠٩٤ هـ ) .

(٥) الكليات ، وضع فهارسه د. عدنان درويش ومحمد المصري ، دمشق وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٤ م ، ٢٢٢/٢ .

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٣٧٠/٢ ؛ وانظر : ابن القيم ، مدارج السالكين ٤٧٨/٢ ـ ٤٨٠ ـ ٤٨١ .

وإذا غضضنا النظر عما أورده الجرجاني وأبو البقاء من معاني الحكمة التي لا تخرج عن معانيها اللغوية ؛ فإننا نخص بالذكر هنا تعريف التهانوي لها بأنها فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل ، وهو نفس التفسير الذي فسر به الرازي الحكمة كأحد الوجوه في تفسير بعض آيات القرآن من أنها مافي الشرائع من وجوه المصالح والمنافع[1] ، وعرفها به كذلك الشيخ محمد عبده بقوله : « حكمة كل شيء مايترتب عليه ، مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً ، خاصاً كان أو عاماً ، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله وحكم بأن العمل لم يكن عبثاً ولعباً ، ومن يزعم للحكمة معنىً لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة وبداهة العقول »[2] .

فهذا المعنى للحكمة هو مدار بحث المتكلمين من أفعال الله تعالى ، ومافيها من الحكم ، ومايترتب عليها من الفوائد والمصالح ، ثم مدار اختلافهم فيما بينهم نفياً وإثباتاً حول ما إذا كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ يقصد بأفعاله تحقيق تلك الفوائد والمصالح بحيث تكون غرضاً له من أفعاله ، أو أنها تترتب على أفعاله جوازاً أو وجوباً دون أن يقصد تحقيقها من تلك الأفعال على نحو ما عرضنا آراءهم في تلك القضية سابقاً .

## ثانياً : التعليـــــل

### ا ـ التعليل في اللغة :

قال الجوهري : « والعلة : المرض ، والتعليل : سقى بعد سقى »[3] .

وقال ابن منظور : « والعلة المرض ... وهذا علة لهذا أي سبب. وفي حديث عائشة : ( فكان عبد الرحمن يضرب رجلي بعلّة الراحلة )[4] أي بسببها »[5] .

وقال الفيروز آبادي : « والعِلة بالكسر المرض .... وهذه علته سببه »[6] .

---

(١) راجع ص ( ١٣٩ ) من هذا البحث .
(٢) رسالة التوحيد ص ( ٥٠ ) .
(٣) الصحاح ١٧٧٣/٥ .
(٤) صحيح مسلم ٨٨٠/٢ ، كتاب الحج ، باب بيان وجوه الإحرام .....
(٥) لسان العرب ٤٧١/١١ .
(٦) القاموس المحيط ٢١/٤ .

## ٢ ـ التعليل في القرآن والسنة :

أما القرآن فلم ترد فيه كلمة ( التعليل ) ولا ( العلة ) بنصِّها بأي معنى من معانيها وإن كان التعبير عن السببية قد ورد بصيغ أخرى كـ ( لام التعليل ) و ( باء السببية ) و ( كي ) التعليلية و ( من أجل ) وغير ذلك .

أما في السنة فيقول ابن الأثير « ....وفي حديث عائشة ( فكان عبد الرحمن يضرب رجلى بعلّة الراحلة )[1] أي بسببها ، يُظهر أنه يضرب جنب البعير برجله ، وإنما يضرب رجلى .

وفي حديث عاصم بن ثابت ( ما علتي وأنا جلد نابل )[2] أي ما عذري في ترك الجهاد ومعي أهبة القتال ؟ فوضع العلة موضع العذر »[3] .

## ٣ ـ التعليل في اصطلاح المتكلمين :

العلة ما يحتاج إليه الشيء ، وتطلق على الباعث وعلى الفعل وعلى العلة الفعلية وهي ما يلزم من وجوده وجود شيء آخر عقلاً وحول تفسير العلة بالسبب والتعليل بذكر السبب يدور تعريف العلماء :

يقول الجرجاني : « « التعليل : هو تقرير ثبوت المؤثر لاثبات السبب .....

التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان ، والاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر . وقيل : التعليل : هو إظهار علة الشيء سواءً كانت تامة أو ناقصة »[4] .

---

(١) تقدم تخريجه ، وأصله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بعائشة إلى التنعيم . قالت فأردفني خلفه على جمل له ـ قالت : فجعلت أرفع خماري أحسره على عنقي فيضرب رجلي بعلة الراحلة .

(٢) أبيات لعاصم ذكرها ابن كثير في غزوة الرجيع في البداية والنهاية ، الطبعة الثانية ١٩٦٦ و١٩٧٨م ، بيروت ، مكتبة المعارف ، الرياض ، مكتبة النصر .

(٣) النهاية ٢٩١/٣ .

(٤) التعريفات ص ( ٥٣ ـ ٥٤ ) .

وقال التهانوي : « التعليل : تبيين علة الشيء ، ويطلق على ما يستدل فيه من العلة على المعلول »[١] .

وقال أبو البقاء : « التعليل : هو أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع فيقدّم قبل ذكره علة وقوعه ، لكون رتبة العلة متقدمة على المعلول »[٢] .

وواضح مما سبق أن العلة والتعليل ليسا مصطلحين شرعيين لهما معان خاصة متميزة عن معانيهما اللغوية ، فلم يردا في القرآن ـ كما ذكرنا من قبل ـ وورودهما في السنة كان بالمعنى اللغوي الذي يدور حول السببية .

ويدور بحث المتكلمين حول أفعال الله تعالى : وهل تعلل بالأغراض والغايات ، ومايترتب عليها من الفوائد والمصالح أم لا ؟

## ثالثاً : الغـــرض

### ١ ـ الغرض في اللغة :

قال الجوهري : « الغرض : الهدف الذي يرمي فيه . وفهمت غرضك أي قصدك . والغرض أيضاً : الضجر والملال .... ويقال أيضاً غرضت إليه ، بمعنى اشتقت إليه ..... »[٣] .

وقال ابن منظور : « والغرض : هو الهدف الذي ينصب فيرمى فيه ، والجمع أغراض .... وفهمت غرضك ، أي قصدك واغترض الشيء جعله غرضه »[٤] .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٠٤٥/٤ .

(٢) الكليات ٧١/٢ ؛ وانظر : عبد النبي الأحمدنكري ، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، تصحيح : قطب الدين محمود بن غياث الدين الحيدر آبادي ، ٣٢٥/١ .

(٣) الصحاح ١٠٩٣/٣ ـ ١٠٩٤ .

(٤) لسان العرب ١٩٦/٧ ؛ وانظر : الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ٣٣٨/٢ .

ويقول الفيروز آبادي : الغرض ـ محركة ـ هدف يرمي فيه ، ثم جعل اسماً لكل غاية يتحرى إدراكها والجمع أغراض »[١] .

## ٣ ـ الغرض في القرآن والسنة :

لم يرد لفظ ( الغرض ) ولا مشتقاته في القرآن الكريم .

أما في السنة فيقول ابن الأثير : « وفيه ( كان إذا مشى عرف في مشيه أنه غير غرِض ولا وكلٍ )[٢] الغرض : القلق الضجر . وقد غرضت بالمقام أغرض غرضاً : أي ضجرت ومللت .

ومنه حديث عدي ( فسرت حتى نزلت جزيرة العرب ، فأقمت بها حتى اشتد غرضي )[٢] ، أي ضجري وملالتي . والغرض أيضاً : شدة النزاع نحو الشيء والشوق إليه .

وفي حديث الدجال : ( أنه يدعو شاباً ممتلئاً شباباً ، فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض )[٣] الغرض : الهدف »[٢] .

ونلاحظ أن مصطلح ( الغرض ) بأي معنى من معانيه اللغوية لم يرد في القرآن الكريم ، ووروده في السنة جاء بنفس هذه المعاني اللغوية السابقة . والذي يهمنا أن نشير إليه منها هو تفسير الغرض بالقصد والغاية أي بما يقصده الإنسان بقوله أو مايقصده بفعله . وبهذا المعنى تأتي تعريفات المتكلمين له كمصطلح خاص .

يقول القاضي عبد الجبار : « فأما الغرض متى أطلق فالمراد به : العلم المنتظر ، الذي له فعل الفعل المقدم »[٤] .

---

(١) بصائر ذوي التمييز ٤/١٣٠ .
(٢) النهاية ٣/٣٦٠ .
(٣) صحيح مسلم ٤/٢٢٥٣ كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب ذكر الدجال وصفته ومامعه حديث رقم ٢١٣٧ .
(٤) المغني ١٤/٤٤ ـ ٤٥ .

ويقول التهانوي : « الغرض ما لأجله فعل الفاعل ويسمى علة غائية أيضاً أي أن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلاً »[١] .

وقال أبو البقاء : الغرض : « هو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل التي لا يمكن تحصيلها إلا بذلك الفعل .

وقيل : الغرض : هو الذي يتصور قبل الشروع في إيجاد المعلول . والغاية : هي ما يؤدى إليه الشيء وما يترتب عليه . وقد تسمى غرضاً من حيث إنه يطلب بالفعل »[٢] .

والغرض في اصطلاح الفلاسفة هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل أو ما لأجله فعل الفاعل ، أو المحرك الأول الذي يصير به الفاعل فاعلاً ، ويسمى نية ومقصوداً وغاية .... وقد يطلق بمعنى الغاية سواء كان باعثاً على الفعل أو لا[٣] .

وكل هذه التفسيرات للغرض بمعنى القصد والغاية وماذكر حوله من اعتباره علة غائية أو محركاً لفعل الفاعل .... إلى غير ذلك ـ كل ذلك يتفق مع التفسير اللغوي للغرض في بعض معانيه ، فليس هو مصطلحاً شرعياً ولكنه مصطلح خاص دار حوله الخلاف بين المتكلمين هل تعلّل أفعال الله بالأغراض والبواعث ؟ وهل يعود عليه منها شيء أم أنه يتنزه عن كل ذلك ؟

## ـ التعقيب :

أولاً : الحكمة والتعليل والغرض هذه مصطلحات ثلاثة يستعملها المتكلمون في بحثهم حول تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح منعاً أو إيجاباً أو وجوباً حسبما تقدم في عرضنا السابق للموضوع .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ٥/١٠٩٤ .

(٢) الكليات ٣/٣٠٧ ؛ وانظر : عبد النبي الأحمدنكري ، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ٣/٢ .

(٣) انظر : الدكتور جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ٢/١٢٦ .

والبحث في هذه المصطلحات من حيث شرعيتها أو عدم شرعيتها بحيث يصح استعمالها في الحكم على أفعال الله تعالى أو لا يصح ـ البحث في ذلك ينتهي بنا إلى ماذكرناه من قبل من أن الحكمة مصطلح شرعي ورد في القرآن بمعانيه اللغوية ، ومع ذلك فالمعنى الذي استعمله العلماء فيه وهو الفوائد والمصالح المترتبة على الأعمال ـ هذا المعنى لا تتم الأعمال الحكيمة إلا به ، فالعمل الذي تترتب عليه الفوائد والمصالح عمل متقن محكم لا يتطرق إليه العبث ولا الفساد ، وفوائد العمل واتقانه واحكامه كل ذلك معتبر في حكمته ، وهذا يدل على أن المعنى الكلامي للحكمة له صلة بالمعاني اللغوية لهذا المصطلح .

أما التعليل فمع أنه لم يرد بلفظه ومشتقاته في القرآن إلا أنه مستعمل فيه بمعناه الذي يدل عليه ، وهو ذكر علل الأفعال ، أي أسبابها . وأفعال الله تعالى في القرآن معللة بالأسباب ، وارتباط أفعال الله تعالى بالأسباب ـ كما قلنا سابقاً ـ ظاهر حيث عبر عنه بـ ( لام التعليل و ( باء السببية ) ومايجري مجراهما مما يعبر به عن الربط بين الأسباب والمسببات .

ومع أن ( التعليل ) و ( العلة ) ليسا من المصطلحات الشرعية بألفاظها إلا أن معانيها واستعمالاتها شرعية صحيحة كما هو ظاهر في القرآن وكما هو مذهب أهل السنة خلافاً للإشاعرة فالتعبير بهما في حق أفعال الله تعالى تعبير صحيح من حيث المعنى وهو صحيح كذلك من حيث اللفظ مادام يراد بهذين اللفظين المعاني الصحيحة في حق الله دون تجاوز .

وأما الغرض فمن حيث المبدأ ليس هو مصطلحاً شرعياً باعتبار لفظه .

أما باعتبار معناه فقد جاء القرآن يذكر أن الله تعالى يفعل شيئاً لشيء فهو يقرر اعتبار المقاصد والغايات في أفعال الله تعالى فلا حرج في استعمال كلمة الأغراض في أفعال الله تعالى بالنظر إلى هذا مع أنها لم يعبّر عنها في القرآن بتلك الكلمة إلا أن

الإنسـان لا يخطيء في اعـتبـار الأغراض والمقاصـد في حق الله تـعالى ومع ذلك فـإن هذا المصطلح قد تشـويه شـائبـة تمنع من اسـتـعمـاله كـمـصطلح كـلامي وهي أنه قد يفـهم منه التعبير عن الفوائد والمصالح والمقاصد التي تعود على الفاعل من فعله تحقيقاً لأغراضه ، وبما أن الله منزه عن ذلك فإننا نجد أهل السنة يتحرجون في استعمال هذا المصطلح في حق الله عز وجل اعتباراً لهذا المعنى .

ثانياً : يتمثل خطأ الأشاعرة في موقفهم من مصطلح الحكمة في أفعال الله تعالى في أمرين :

الأول : قـولهم بعـدم تعليل أفـعـال الله تـعـالى بالحكم والفـوائد ووجـوه المصـالح ، واعتبارهم هذه الأفعال صادرة عن مجرد الارادة الالهية المطلقة .

الثـاني : أنـهم عندمـا قـالوا بتـرتب الفـوائد والمصـالح على أفـعـال الله قـالوا ذلك على سبيل الجواز لا على سبيل الوجوب .

أمـا الأمر الأول فيرجع خطأهم فيه إلى مخـالفته نصوص القرآن في تعبيرها عن أفعال الله تعالى معللة بأسبابها وغاياتها من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الأفعال التي لاتعلل بالمقاصد الصحيحة هي الأفعال العابثة مما تتنزه أفعال الله تعالى عن مشابهتها .

وأمـا الأمر الثـاني فإن الاقرار بكمال الله تعالى في صفـاته وأفعاله يقتضي الحكم بوجوب ترتب الحكم على أفعاله تعالى لا بجواز ذلك ـ كما يقول الأشاعرة ـ لكن ليس على سبيل الإيجاب العقلي على الله ـ كمـا يقـول المعتزلة ـ وإنما على سبـيل الحكم بما هو مقتضى الكمال الإلهي في الذات والصفات والأفعال من لزوم الحكم في أفعاله تعالى سواء أدركـهـا العـقل وأحـاط بهـا أم لم يدركـهـا ولم يحط بهـا وبغض النظر عن أن يكون ذلك بالنسبـة للأفـراد أو للمـجمـوع وان كـانت مراعـاة الدلائل الشـرعـية تدل على الثـاني دون الأول .

ولعل الماتريدية لا يتوجه إليهم في هذا المقام ماتوجهنا به إلى الأشاعرة ؛ لما قدمناه من المخالفة بينهما في مدى وجوب ترتب الحكم والمصالح على أفعال الله تعالى ، وفي تعليل أفعال الله تعالى بالقصد إلى تحقيق تلك الحكم والمصالح ـ كما يقول به بعض الماتريدية .

ثالثاً : لقد أصاب المعتزلة في استعمالهم لمصطلح الحكمة بالنسبة لأفعال الله تعالى ، وكذلك مصطلح التعليل والعلة حيث ذهبوا إلى إثباتهما لله تعالى وأنه سبحانه لايفعل فعلاً خالياً عن الحكمة بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة له تعالى فوافقوا بذلك مقتضى العقل والشرع ، ولم يرجعوا أفعال الله إلى مجرد الارادة المطلقة ـ كما فعل الجبريون والأشاعرة . فالإرادة المطلقة قد تكون خيّرة حكيمة وقد لاتكون كذلك وإنما ترجع أفعاله إلى الإرادة الخيرة الحكيمة ، ثم إنهم يعللون أفعاله تعالى بأسباب يفعلها بها وغايات يفعلها لها وهذا هو مقتضى العقل والشرع ـ كما ذكرنا من قبل ـ ؛ لكن خطأ المعتزلة يرجع في موقفهم من إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى إلى أمور :

الأول : أنهم أعادوا تلك الحكمة إلى المخلوق ولم يعيدوها إلى الخالق سبحانه على فاسد أصولهم في نفي قيام الصفات به فنفوا الحكمة من حيث اثبتوها وجحدوها من حيث أقروا بها .

الثاني : أنهم وضعوا لتلك الحكمة شريعة بعقولهم وأوجبوا على الرب تعالى بها وحرموا وشبهوه بخلقه في أفعاله بحيث ماحسن منهم حسن منه وماقبح منهم قبح منه فلزمتهم بذلك اللوازم الشنيعة وضاق عليهم المجال وعجزوا عن التخلص عن تلك الالزامات[1] .

---

(١) انظر : ابن القيم ، مفتاح دار السعادة ٢/٥٩ .

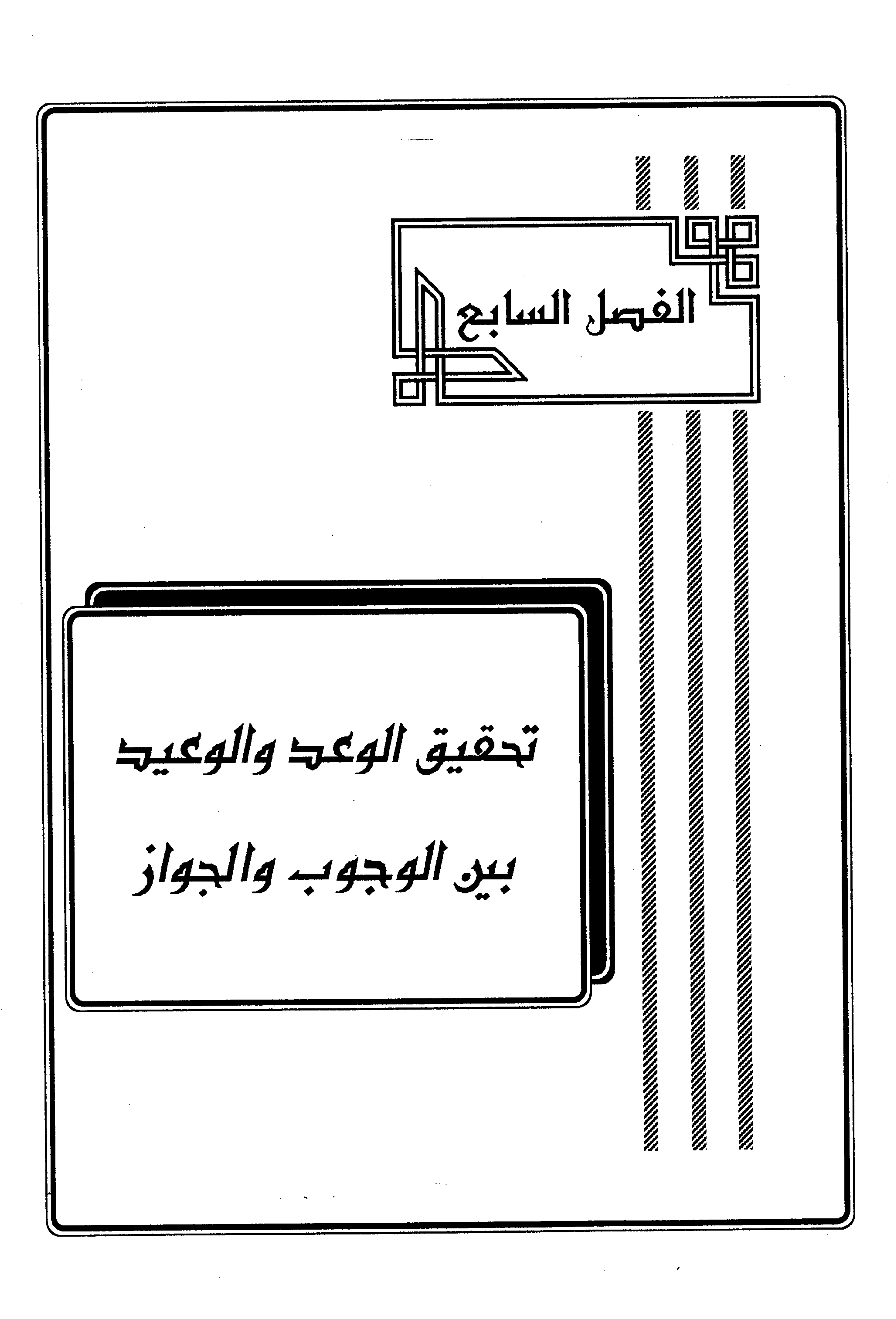
الثالث : اطلاقهم القول بأن الله تعالى يفعل لغرض ، وهذه اللفظة مع أنها لم ترد في الكتاب والسنة مستعملة في حق الله تعالى ، فهي كذلك تشعر بنوع من النقص الذي لا يليق بالله تعالى .

رابعاً : وفيما يتعلق بأهل السنة وموقفهم من مصطلحات الحكمة والتعليل والغرض في أفعال الله تعالى ؛ فقد أصابوا موضع الحق في إثبات الحكم في أفعاله تعالى وفي تعليلها بأسبابها وغاياتها ومقاصدها الحكيمة ، تنزيهاً لله تعالى عن العبث ، ولأن هذا هو مقتضى اختيار الله تعالى وكماله في صفاته وأفعاله وهو أولى في ذلك من خلقه ، ثم إن هذا هو مقتضى آياته في كتابه .

وقد تجنب أهل السنة ما أخذناه على المتكلمين من الأخطاء السابقة في موقفهم من الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى .

وإذا كان هناك توافق بين المعتزلة وأهل السنة في هذا الجانب فلابد وأن نقرر هنا الفوارق بينهما في الأسس التي يبني عليها كل منهم قوله بالحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى حيث يبني المعتزلة قولهم على أساس التحسين والتقبيح العقليين فقط ، بينما يعتمد أهل السنة إلى جانب الأدلة العقلية ـ على دلالة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المثبتة لحكمة الله تعالى في أفعاله وتعليلها بغاياتها ومقاصدها .

وحيث يقصِّر المعتزلة في اثبات مشيئة الله تعالى ويثبتها أهل السنة كما يليق به تعالى .



# الفصل السابع

## تحقيق الوعد والوعيد بين الوجوب والجواز

لقد وعد الله تعالى عباده المؤمنين الطائعين بالثواب الحسن في الجنة ، كما توعد الكفار والعصاة بالعذاب الأليم في النار يوم القيامة .

والبحث في ذلك هو مايتضمنه الخلاف بين المتكلمين في وجوب تحقيق الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب على الله تعالى ، وفي كون الثواب استحقاقاً على الأعمال أو تفضلاً منه سبحانه وتعالى . وفيما يلي آراء المتكلمين في ذلك :

## ١ ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى وجوب تحقيق الوعد بالثواب للمؤمنين الطائعين والوعيد بالعقاب للكفار والعصاة ـ الذين ماتوا عن كبائرهم دون توبة ـ على الله تعالى وأنه لا يجوز عليه الخلف[١] في وعده ووعيده بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين ، ومابنوه عليه من إيجاب فعل الحسن على الله وإيجاب ترك القبيح عليه تعالى إيجاباً عقلياً .

قال القاضي عبد الجبار : « إن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما »[٢] .

وقد اتفق المعتزلة على وجوب تحقيق عقاب الكفار والعصاة وعدم العفو عنهم جزاء لهم على أعمالهم ، ولكنهم اختلفوا في جهة وجوب تحقيق الثواب وهل هو على سبيل الاستحقاق على الأعمال أم على سبيل التفضل من الله تعالى ؟

والأول هو رأي البصريين الذين يرون أن الثواب في مقابلة أداء التكاليف الشرعية .

يقول القاضي عبد الجبار : « فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأعمال الشاقة فلابد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله ، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لايجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله ، وإنما قلنا : إن

---

(١) انظر في حقيقة الخلف ص ١٣٥ من شرح الأصول الخمسة .
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ( ٦٢١ ) .

هذا هكذا ، لإنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ماذكرناه ، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً »[١] .

والقاضي عبد الجبار بهذا يعرض مذهب البصريين في إيجابهم الوعد والثواب مقابل التكليف وأن المشقة شرط في التكليف حتى يفرق بين فعل المكلف وفعل الخالق عز وجل وذلك لأنهم يقولون إن الله تعالى يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح ( وهذا على قولهم بالوجوب العقلي على الله ) ولكنه لا تلحقه مشقة .

والثاني ماذهب إليه البغداديون فقالوا : ان الثواب يجب على الله تعالى من حيث الجود .

قال القاضي عبد الجبار : « اعلم أن البغدادية من أصحابنا ، أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة مايستحقونه لا محالة ، وقالت لايجوز أن يعفو عنهم ، فصار العقاب عندهم أعلى حالات الوجوب من الثواب ، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود »[٢] .

ويرى القاضي عبد الجبار أن هذا القول متناقض لأن الجود والوجوب لا يتفقان ، فيقول وهو يرد على أبي القاسم البلخي : « أما قوله في الثواب ، وأنه يجب إيصاله إلى المطيعين من حيث الجود ، فظاهر التناقض ، لأن الجود هو التفضل والتفضل هو مايجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو مالايجوز له أن لا يفعله ، فكيف يقال : أن هذا يجب من حيث الجود ، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال : يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل وذلك محال »[٣] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ( ٦١٤ ـ ٦١٥ ) .
(٢) المصدر السابق ص ( ٦٤٤ ـ ٦٤٥ ) .
(٣) المصدر السابق ص ( ٦١٨ ـ ٦١٩ ) .

وقد قيَّد المعتزلة كلهم قولهم بوجوب العقاب وتحريم العفو بأن يكون بعد البعثة لئلا يلزم الكذب في خبره تعالى ، أما قبل البعثة فمع أنه يستوجب العقوبة عندهم إلا أنه قد ينزل عن حقه لأنه تعالى لم يحصل منه إيعاد يستلزم الخلف والكذب[١] .

وهناك قضية أخرى كانت موضع الاختلاف بين المعتزلة حول علاقة كل من الثواب والعقاب بالأفعال والتروك فقد اختلفوا في الثواب والعقاب : هل يستحقان على الفعل وعدمه أم على الفعل فقط ؟

فذهب أبو علي الجبائي إلى أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل ، أما على أن لا يفعل فيناله من جهة أن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك لا من حيث الاستحقاق .

وذهب ابنه أبو هاشم إلى أن عدم الفعل كالفعل في أنه جهة استحقاق العقاب ، وهذا هو الذي اختاره القاضي عبد الجبار واستدل عليه بقوله : « والذي يدل على صحة هذا أنّا متى علمنا اخلاله بالواجبات علمنا استحقاقه للذم وإن لم نعلم أمراً آخر ، كما أنه متى عرفنا كونه عارفاً فاعلاً للقبيح ، علمنا أنه يستحق الذم وأن لم نعلم شيئاً آخر .... يبيّن ذلك ويوضحه ، أن من كان عنده وديعه وطولب بالرد فاستلقى على قفاه وتثاقل ولم يَرُد استحق الذم ، كما لو ظلمه وغصب قطعة من ماله ، وليس ههنا مايصرف إليه استحقاقه الذم سوى اخلاله بما هو واجب عليه ، فيجب أن يكون الإخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم عليه[٢] » .

### أدلة المعتزلة على وجوب الثواب والرد عليها :

أولاً : « لو كان المطيع يستحق على فعله المدح فقط والمدح يمكن إيصاله في الدنيا دون الاعادة لكان لا يثبت للاعادة وجه ، ولمّا كان من المقطوع به المستقر في النفوس

---

(١) انظر : ابن القيم ، مفتاح دار السعادة ٣٩/٢ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٦٣٨ ) .

أن الله يعيد الأحياء فلابد إذن من استحقاق الثواب وايصاله إلى مستحقيه بعد الاعادة »[١] .

ثانياً : لو لم يكن الثواب واجباً على الله ومستحقاً للعبد لقبح من الله تعالى أن يوجب على العبد الأعمال والأمور الشاقة ، فالزام العبد الأمور الشاقة من الله تعالى أوجب عليه الثواب على ذلك[٢] .

ثالثاً : ان التكليف إما أن يكون لا لغرض ، وهو عبث وقبيح وخصوصاً بالنسبة إلى الحكيم . وإما لغرض وحينئذ إما أن يعود إلى الله وهو منزه عنه ، أو يكون عائداً إلى العبد إما في الدنيا فيكون مشقة بلا حظ[٣] وإما في الآخرة ، وهو إما إضراره وهو باطل وقبيح من الجواد الكريم ، وإما نفعه وهو المطلوب ، وإيصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض لأنه ان لم يكن واجباً لنقض وجه التكليف وهو الثواب[٤] .

رابعاً : الآيات الدالة على ترتيب الثواب على الأفعال مثل قوله تعالى : ﴿ وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاءً بما كانوا يعملون ﴾[٥] وقوله تعالى : ﴿ جزاء من ربك عطاءً حسابا ﴾ [٦] .

هذه هي أدلة المعتزلة على أن الطائعين يستحقون الثواب في مقابلة ما عملوه من طاعات وعلى أنه يجب على الله تعالى اثابتهم عليها .

وقد رد الأشاعرة على بعض أدلة المعتزلة بالآتي :

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ( ٦١٦ ) .
(٢) المصدر السابق ص ( ٦١٤ ) .
(٣) ربما يقصد انقضاء حظوظ الدنيا فلا تستحق أن تكون جزاء على التكليف .
(٤) انظر : القاضي عبد الجبار ، المختصر في أصول الدين ص ( ٢٢٩ ) .
(٥) سورة الواقعة ، الآية ( ٢٢ ـ ٢٤ ) .
(٦) سورة النبأ ، الآية ( ٣٦ ) .

أولاً : أن الطاعات التي كلف بها العبد إنما هي للشكر على النعم التي أنعم الله بها عليه ، ولا تفي طاعات العبد بحق النعم ، فلا يكون الثواب مستحقاً للعبد على ربه وإنما هو تفضل منه تعالى . لكنه لا يتخلف بمقتضى وعده الكريم .

ثانياً : أن التكليف قد يكون لا لغرض ، ولا استحالة في ذلك ، ( وذلك بناءً على قول الأشاعرة بعدم تعليل أفعال الله بالأغراض ) وان سلّم أنه لغرض فهو ضر قوم ونفع آخرين كالمؤمنين[1] .

وقد رد أهل السنة على المعتزلة فيما ذهبوا إليه . من ذلك ما يقوله شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : « وفريق أخذوا يطلبون الجزاء من الله كما يطلبه الأجير من المستأجر ، متكلين على حولهم وقوتهم وعملهم ، وكما يطلبه المماليك ، وهؤلاء جهّال ضلال ، فإن الله لم يأمر العباد بما أمرهم به حاجة إليه ، ولا نهاهم عما نهاهم عنه بخلاً به ، ولكن أمرهم بما فيه صلاحهم ، ونهاهم عما فيه فسادهم .... والله تعالى غني عن العالمين ، فإن أحسنوا أحسنوا لأنفسهم وإن أساءوا فلها ، لهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا ، ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد ﴾[2][3] .

وواضح من كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أنه يريد بهذا الفريق ( المعتزلة ) لأنهم هم الذين ذهبوا إلى أن الطائعين يستحقون الثواب على الله تعالى كطلب الأجير حقه من المستأجر وكأنه على سبيل المعاوضة . وقد صرح بذكرهم في بعض كتبه حيث يقول : «ومن توهّم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس مايستحقه الأجير على من استأجره فهو جاهل في ذلك .... وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه

---

(١) انظر : الايجى ، المواقف ص ( ٣٢٣ ) .
(٢) سورة فصلت ، الآية ( ٤٦ ) .
(٣) مجموع الفتاوى ٧١/٨ .

إلا بما منّ به من فضله واحسانه ، والحق الذي لعباده هو من فضله واحسانه ، ليس من باب المعاوضة ، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه ، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك »[١] .

وما ذكره شيخ الإسلام ـ فيما نقلناه عنه آنفاً ـ لا ينافي ولا يناقض الآيات التي ذكرت الجزاء الحسن مرتباً على الأعمال مثل قوله تعالى : ﴿ ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ [٢] .... وغيرها من الآيات فهذه الآيات لا تتناقض مع حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه : « لا يدخل أحدكم الجنة بعمله ، قيل : ولا أنت ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته »[٣] ، فالمثبت في القرآن ليس هو المنفي في السنة . والتناقض إنما يكون إذا كان المثبت هو المنفي وذلك أن الله تعالى قال : ﴿ تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ [٢] .

ولا ريب أن العمل سبب لدخول الجنة ، والله قدر لعبده المؤمن وجوب الجنة بما يسّره له من العمل الصالح ، كما قدر دخول النار لمن يدخلها بعمله السيء ... وإذا عرف أن ( الباء ) هنا للسبب فمعلوم أن السبب لا يستغل بالحكم فمجرد نزول المطر ليس موجباً للنبات ؛ بل لا بد من أن يخلق الله أموراً أخرى ، ويدفع عنه الآفات المانعة ، فيربيه بالتراب والشمس والريح ، ويدفع عنه مايفسده ، فالنبات محتاج ـ مع هذا السبب ـ إلى فضل من الله أكبر .... فلابد من العمل المأمور به ، ولابد من رجاء رحمة الله وعفوه وفضله ، وشهود العبد لتقصيره ، ولفقره إلى فضل ربه ، واحسانه إليه .

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٧٧٧/٢ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ( ٤٣ ) .

(٣) رواه البخاري ٩٨/٨ ، ٩٨ ـ ٩٩ ( كتاب الرقاق ، باب القصد والمداومة على العمل ؛ مسلم ١٤١/٨ ( كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى ) واللفظ لمسلم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها .

أما الحديث فالمراد به نفي ما قد تتوهمه النفوس من أن الجزاء من الله عز وجل على سبيل المعاوضة والمقابلة ، كالمعاوضات التي تكون بين الناس في الدنيا ، فنفى صلى الله عليه وسلم أن يكون جزاء الله وثوابه على سبيل المعاوضة والمقابلة والمعادلة »(١) .

**أدلة المعتزلة على وجوب تحقيق الوعيد والرد عليها :**

**( أ ) الأدلـــة العقليـــة :**

أولاً : أن الله تعالى أوجب علينا الواجبات وأمرنا باجتناب المقبحات وعرفنا وجوب مايجب وقبح مايقبح ، ووجه ذلك أننا إذا أخللنا بهذه الواجبات أو أقدمنا على خلافها من المقبحات استحققنا من جهته ضرراً عظيماً فتكون الحكمة في هذا الإيجاب وهذا التعريف وجوب العقاب عند الإخلال بالواجب أو الإقدام على القبيح(٢) .

ويرد عليهم فيه بأنه لا يدل على وجوب العقاب ، بل غاية مافي الأمر أن العقاب رادع لمن فعل القبيح كما أخبرنا الله تعالى به وله أن يفعله وأن لا يفعله أو أن يفعله بمن شاء ولايفعله بمن شاء(٣) .

ثانياً : « أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن ، فلو لم يكن في مقابلة ذلك من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ويرغبنا في الإتيان بالواجبات لكان في ذلك إغراء بالقبيح ولا يجوز ذلك على الله تعالى »(٤) .

ويرد عليهم بأن هذا الدليل ليس فيه دلالة إلا على وجود العقاب وكونه يرغب في الإتيان بالطاعة ويزجر عن ارتكاب المعصية وليس فيه دلالة على وجوب العقاب

---

(١) انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، جامع الرسائل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، مطبعة المدني ، ص ( ١٤٥ ) ومابعدها .

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٦١٩ ـ ٦٢١ .

(٣) سعد الدين التفتازاني ، شرح المقاصد ٢/٢٢٦ بتصرف .

(٤) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٦١٩ ـ ٦٢١ .

وأنه يحرم على الله تعالى أن يسقطه[(١)] . وليس في ذلك إغراء بالقبيح ، لأن حصول العقاب على المعصية متقرر بموجب النصوص باعتبار أن ذلك هو الأصل ، وبذلك يكون أرجح من العفو ، ولا يؤدي مجرد تجويز العفو عن العقاب المتقرر على المعصية إلى الإغراء بها .

ثالثاً : العفو عن صاحب الكبيرة وترك عقابه يؤدي إلى التسوية بين المطيع والعاصي ، وهذا قبيح لا يليق بالله تعالى[(٢)] .

ويرد على هذا الدليل بأن ترك العقاب لا يستلزم التسوية بين الطائع والعاصي ، فإذا عفى الله سبحانه عن صاحب الكبيرة فدرجة من لم يرتكب الكبيرة فوق درجته[(٣)] .

رابعاً : لو لم يعاقب الله تعالى مرتكب الكبيرة للزم في ذلك الخلف في وعيده والكذب في خبره ، وهما محالان على الله وذلك لأنه أوعد بالعقاب[(٤)] .

ويرد عليهم بأن يقال : إن العقاب حقه يجوز له أخذه وتركه ، ولأنا قد علمنا جميعاً حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحقه بجناية عليه .

وقد اتفق المسلمون وغيرهم على حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب وعلى مدح من لا يتم مايتوعد به وتعظيمه ومدحه بالعفو عن فعله . قال كعب بن زهير[(٥)] :

نبئت أن رسول الله أوعدني ... والعفو عند رسول الله مأمول

وأنشده للنبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره ولا أحد من المسلمين .

---

(١) سعد الدين التفتازاني ، شرح المقاصد ٢/٢٢٦ بتصرف .

(٢) انظر : الايجى ، المواقف المطبوع مع الشرح ص ( ٣٢٤ ) .

(٣) انظر : أبا الثناء الأصفهاني ، شرح المطالع ص ٢٢١ ، نقلاً عن رسالة ( تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة ) ص ( ٢٦٠ ) .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢١ .

(٥) جمهرة أشعار العرب ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د. محمد علي الهاشمي ، الرياض ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ، ٢/٧٩٦ .

وقال آخر :

وإني إذا أوعدته أو وعدته　　لمخلف إيعادي ومنجز موعدي(١)

وقال أخر في حكم من يفي بوعيده أبداً وليس الصفح من سجيته :

كأن فؤادي بين أظفار طائر　　من الخوف في جو السماء معلّق

حذار امرئ قد كنت أعلم أنه　　متى ما يعد من نفسه الشر يصدق

فذمّه على الوفاء بالوعيد . ولا خلاف بين أهل اللغة أن العفو عن الذنب بعد تقدم الوعيد لا يوجب ذم المتوعد ولا جعل خبره كذباً(٢) .

( ب ) الأدلة السمعية :

أولاً : « الآيات الدالة على أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب .

ووجه الدلالة في ذلك أنه لو لم يجب الثواب والعقاب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما »(٣) .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ ما يبدل القول لديّ وما أنا بظلام للعبيد ﴾ (٤) .

وقد أشار ابن القيم إلى الفرقة التي ردت على المعتزلة في قولهم بعدم جواز اخلاف الوعيد حيث يقول : وقالت فرقة سادسة : هذا وعيد ، واخلاف الوعيد لا يذم . بل يمدح ، والله تعالى يجور عليه اخلاف الوعيد . ولا يجوز عليه خلف الوعد ، والفرق بينهما : أن

(١) أبيات لعامر بن الطفيل ، ديوانه ، بيروت ، دار صادر ودار بيروت ، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣م ، ٥٨ .
(٢) أبو بكر الباقلاني ، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م ـ تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، ص ( ٤٠٠ ـ ٤٠١ ) .
(٣) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٦٢١ ) .
(٤) سورة ق ، الآية ( ٢٩ ) .

الوعيد حقه فاخلافه عفو وهبة واسقاط ، وذلك موجب كرمه وجوده واحسانه ، والوعد حق عليه ، أوجبه على نفسه ، والله لا يخلف الميعاد . قالوا : ولهذا مدح به كعب بن زهير رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول :

نبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول

وتناظر في هذه المسألة أبو عمرو بن العلاء[1] ، وعمرو بن عبيد[2] ، فقال عمرو بن عبيد : يا أبا عمرو ، لا يخلف الله وعده . وقد قال : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم ..... الآية ﴾ [3] فقال له أبو عمرو : ويحك يا عمرو ، من العجمة أتيت . إن العرب لا تعد اخلاف الوعيد ذماً بل جوداً وكرماً . أما سمعت قول الشاعر :

ولايرهب ابن العم ـ ماعشت ـ صولتي ولا يختشى من سطوة المتهدد

وإني إن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

هذا وقد عاب عليهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتعجب وسخر منهم حيث إنهم يفتخرون بأنهم أهل العدل والتوحيد وأنهم يصفون الله بالعدل ولكنهم يحبطون أعمال العبد من طاعات وحسنات بذنب واحد يرتكبه فيقول : « ومن العجب أن المعتزلة يفتخرون بأنهم أهل التوحيد ، والعدل !! وهم في توحيدهم نفوا الصفات نفياً يستلزم التعطيل والاشراك . وأما العدل ( الذي وصف الله به نفسه ) فهو أنه لا يظلم مثقال ذرة وأنه : من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وهم يجعلون حسنات العبد

---

(١) عالم اللغة والأدب والقراءات وأحد القراء السبعة واختلف في اسمه واسم أبيه ، وقيل ان أصح ماقيل في ذلك أنه زبَّان بن عمار التميمي المازني البصري أبو عمرو ويلقب أبوه بالعلاء مات سنة ( ١٥٤ هـ ) ، انظر فوات الوفيات ٢٣١/١ ، وسير اعلام النبلاء ٤٠٧/٦ .

(٢) العابد الزاهد شيخ المعتزلة وكبيرها أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصري أخذ عن واصل بن عطاء توفى سنة ( ١٤٤ هـ ) قيل أن المنصور أعجب بزهده وعبادته ولم يتنبه لبدعته . انظر : طبقات المعتزلة ( ٣٥ ) ، وفيات الأعيان ٤٦٠/٣ ، سير اعلام النبلاء ١٠٤/٦ .

(٣) سورة النساء ، الآية ( ٩٣ ) .

وإيمانه حابطاً بذنب واحد من الكبائر ، وهذا من الظلم الذي نزه الله نفسه عنه ، فكان وصف الرب سبحانه بالعدل الذي وصف به نفسه أولى من جعل العدل هو التكذيب بقدر الله »[١] .

وبهذا ينجلي عوار مذهب المعتزلة ويتبين سقوطه حيث رأيت الرد على أدلتهم من قبل الأشاعرة وأهل السنة بما يبطلها .

## ٢ ـ مذهب الأشــاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله تحقيق الوعد بإثابة المطيع ولا تحقيق الوعيد بالعقاب على المعصية بناء على أصلهم في نفي القول بالتحسين والتقبيح العقليين ونفي وجوب شيء على الله تعالى ، وأنه يجوز له أن يعفو عن العاصي ولا يلزم من ذلك خلف في الوعيد ولا كذب في الخبر . أما الثواب فهو تفضل من الله تعالى على عباده لا على سبيل الاستحقاق لأن العبد مهما قدم من الطاعات لايفي بحق نعم الله عليه ، وأما العقاب فلا يلزم من عدم تحقيقه خلف في الوعيد ولا كذب في الخبر ؛ لأن العقاب حقه له أخذه وتركه ، ولأن العفو عن عقوبة الذنب يعد من الكرم ومما يمدح فاعله به .

قال إمام الحرمين : « الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ، ولا جزاء مجذوم ، وإنما هو فضل من الله تعالى . والعقاب لا يجب أيضاً ، والواقع منه عدل من الله . وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعّد به من العقاب ، فقوله الحق ووعده الصدق . وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله تعالى ، فإنه يطرد ههنا »[٢] .

### أدلتهـــم :

استدل الأشاعرة على ماذهبوا إليه بأدلة منها :

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ٤٩٣/٧ .

(٢) الارشاد ص ٣٨١ ؛ وانظر: عضد الدين الايجي ، المواقف المطبوع مع شرحه ، ص (٣٢٣ ـ ٣٢٤) .

أولاً : استدلالهم على نفي الوجوب على الله تعالى[(١)] .

ثانياً : الثواب تفضل من الله تعالى على عباده لا على سبيل الاستحقاق ، لأن العبد مهما قدم من الطاعات لا يفي بحق نعم الله عليه .

ثالثاً : قالوا في عدم وجوب العقـاب : ان العقاب حقه تعالى فله أن يتركه تفضلاً منه على العصاة .

رابعاً : اتفق المسلمون وغيرهم على حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب وعلى مدح من لا يتم مايتوعد به وتعظيمه ومدحه بالعفو عن فعله .

قال كعب بن زهير :

نبئت أن رسول الله أوعدني        والعفو عند رسول الله مأمول

وقد اتفق أهل اللغة على أن العفو عن الذنب بعد تقدم الوعيد لا يوجب ذم المتوعد ولا جعل خبره كذباً[(٢)] .

**الرد على الأشاعرة :**

مما يؤخذ على الأشاعرة في هذه القضية أمور منها :

١ ـ فهمهم في إثبات مشيئة الله تعالى وإرادته لكل ما يريد ؛ وذلك بتجويزهم على الله تعالى فعل كل شيء حتى ما يخالف حكمته ورحمته وما أخبر أنه لا يفعله ومن ذلك قولهم بجواز تعذيب الله المطيع وإثابة العاصي .

٢ ـ نفيهم وجوب تحقيق الوعد بالثواب المبني على نفيهم الوجوب على الله تعالى مطلقاً حتى ما أوجبه على نفسه فقد بين الله تعالى أن يحقق وعده وأنه لا يخلف الميعاد ،

---

(١) انظر : أدلتهم في فصلي : التحسين والتقبيح ص ( ٣١ ) والوجوب على الله ص ( ٥١ ) من هذا البحث .

(٢) انظر : الباقلاني ، كتاب التمهيد ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

قال تعالى : ﴿ وعداً عليه حقاً ﴾ (١) وقال تعالى : ﴿ إن وعد الله حق ﴾ (٢) وقال تعالى : ﴿ وعد الله حقاً ﴾ (٣) وقد وعد الله تعالى أولياءه بنفي المخافة والحزن ، وبالبشرى في الدارين وذلك في قوله : ﴿ ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين آمنوا وكانوا يتقون . لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ﴾ (٤) . فقال بعد هذا الوعد ( لا تبديل لكلمات الله ) فكان في هذا تحقيق كلام الله الذي هو وعده(٥) .

٣ ـ اطلاقهم القول بجواز اخلاف الوعيد وأن ذلك مما يمدح به فاعله ويعد كرماً دون أن يفصلوا بين وعيد الكفار والمشركين ووعيد عصاة المؤمنين وقد أورد الحافظ ابن القيم هذه الفكرة ولم ينسبها إلى طائفة معينة ولكنها كانت كما أوردها الباقلاني عنه وعن الأشاعرة ، ولم يعلق عليها ابن القيم ولكنه رجح غيرها ، وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن تكلم عن قوله تعالى : ﴿ قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد . ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد ﴾ (٦) .... إلى أن قال : « لكن هذه الآية الكريمة تضعف جواب من يقول : ان اخلاف الوعيد جائز ، فإن قوله : ﴿ ما يبدل القول لدي ﴾ بعد قوله : ﴿ وقد قدمت إليكم بالوعيد ﴾ دليل على أن وعيده لا يبدل ، كما لا يبدل وعده »(٧) .

ومما يدل على أن قول الأشاعرة يحتمل أن يفهم منه الاطلاق ـ أي إطلاق جواز التخلف في الكفار والعصاة ما فهمه الشيخ الشنقيطي(٨) ورد عليهم فيه حيث يقول ـ

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ١١١ ) .

(٢) سورة فاطر ، الآية ( ٥ ) .

(٣) سورة النساء ، الآية ( ١٢٢ ) .

(٤) سورة يونس ، الآية ( ٦٢ ـ ٦٤ ) .

(٥) انظر شيخ الإسلام ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٤٩٧/١٤ .

(٦) سورة ق ، الآية ( ٢٨ ، ٢٩ ) .

(٧) شيخ الإسلام ابن تيميه ، مجموع الفتاوى ٤٩٨/١٤ .

(٨) الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي من علماء المدينة المنورة توفي سنة (١٣٩٣هـ) ، من أشهر مصنفاته : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، انظر : مقدمة تفسير أضواء البيان .

رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى : ﴿ كل كذب الرسل فحق وعيد ﴾ [(١)] .

يقول : « هذه الآية الكريمة تدل على أن من كذب الرسل يحق عليه العذاب ، أي يتحتم ويثبت في حقه ثبوتاً لا يصح معه تخلفه عنه ، وهو دليل واضح على أن ما قاله بعض أهل العلم من أن الله يصح أن يخلف وعيده ، لأنه قال : أنه لا يخلف وعده ولم يقل أنه لا يخلف وعيده ، وأن اخلاف الوعيد حسن لا قبيح ؛ وانما القبيح اخلاف الوعد ، وأن الشاعر قال :

وانى وإن أوعدته أو وعدته　　　لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

لا يصح بحال ، لأن وعيده تعالى للكفار حق ووجب عليهم بتكذيبهم للرسل كما دل عليه قوله تعالى : ﴿ كل كذب الرسل فحق وعيد ﴾ [(١)] . وقد تقرر في الأصول أن الفاء من حروف العلة كقوله : سها فسجد ، أي لعلة سهوه ..... فتكذيبهم بالرسل علة صحيحة لكون الوعيد بالعذاب حق ووجب عليهم ، فدعوى جواز تخلفه باطلة بلاشك ، وما دلت عليه هذه الآية جاء موضحاً في أيات أخر كقوله تعالى : ﴿ قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد . ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد ﴾ [(٢)] .

والتحقيق أن المراد بالقول الذي لا يبدل لديه هو الوعيد الذي قدم به إليهم . وقوله : ﴿ ان كل إلا كذب الرسل فحق عقاب ﴾ [(٣)] .

وبهذا تعلم أن الوعيد الذي لا يمتنع اخلافه هو وعيد عصاة المسلمين بتعذيبهم على كبائر الذنوب ، لأن الله تعالى أوضح ذلك في قوله : ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به

---

(١) سورة ق ، الآية ( ١٤ ) .
(٢) سورة ق ، الآية ( ٢٨ ـ ٢٩ ) .
(٣) سورة ص ، الآية ( ١٤ ) .

ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ (١) . وهذا في الحقيقة تجاوز من الله عن ذنوب عباده المؤمنين العاصين ، ولا إشكال في ذلك »(٢) .

ومما يدل على أنه كان ينبغي على الأشاعرة التفصيل إذا كانوا لا يعنون بذلك جواز إخلاف الوعيد مطلقاً ؛ ما فعله بعض العلماء كما يقول الشيخ أبو بكر بن محمد عارف خوقير(٣) :

« أما وعيده للعصاة الموحدين فيجوز تخلفه بالنسبة للكرم وعفو الكريم الذي يضرب به المثل عند العرب ولا يلزم من ذلك الكذب في أقواله جل وعلا .

على أن نفوذ الوعيد صادق بواحد من كل صنف من طوائف العصاة الموحدين على أن العفو يصدق بما بعد العذاب والتعذيب وقد وعدهم به ونفاه عن غير الموحدين في قوله : ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾(٤)(٥) .

## ٣ ـ مذهب الماتريدية :

مما تقدم في بحث الحسن والقبح العقليين عرفنا أن الماتريدية يوافقون المعتزلة في القول بذلك ؛ وان كانوا لا يوافقونهم في إيجاب شيء على الله تعالى وجوباً عقلياً فلا يوجبون على الله تعالى تحقيق الوعد بالثواب ؛ بل يقولون ان الله متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد .

---

(١) سورة النساء ، الآية ( ٤٨ ، ١١٦ ) .

(٢) أضواء البيان ٧/٦٤٦ ـ ٦٤٧ .

(٣) فقيه حنبلي ، مولده ووفاته بمكة كان مفتيا للحنابلة ومدرساً في الحرم المكي كانت وفاته سنة ( ١٣٤٩ هـ ) من تصانيفه ( فصل المقال وارشاد الضال في توسل الجهّال ) و ( ما لا بد منه في أمور الدين ) . انظر الاعلام ٢/٧٠ .

(٤) سورة النساء ، الآية ( ٤٨ ، ١١٦ ) .

(٥) كتاب ما لا بد منه في أمور الدين على طريقة السلف الصالح ومذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه ( القاهرة ، مطبعة التمدن ، سنة ١٣٢٢ هـ ) ص ٤٣ .

فالوعد بالثواب والحكم به ليس بواجب على الله تعالى بل تفضل واختيار من الله تعالى[١] .

أما رأيهم في وجوب تحقيق العقاب على المعصية فقد اختلفت عباراتهم في ذلك :
فقد جاء في ( شرح الفقه الأكبر ) للماتريدي ما يفيد أنهم يذهبون إلى أن الله تعالى لا يجب عليه العقاب على المعصية وإنما يجوز له أن يعفو عن العصاة فضلاً منه ، أي عدلاً من الله تعالى لأنه تصرف في خالص ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير بدون إذنه ( وقد يعفو فضلاً منه ) أي وقد يعفو عن الذنب صغيراً كان ذلك الذنب أو كبيراً مقروناً بالتوبة أو غير مقرون بها والعفو عن الذنب لمن يشاء فضل وإحسان لا حق للعبد ، والعفو إسقاط العذاب عن من يحسن عقابه ، قال الله تعالى : ﴿ وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ﴾[٢] [٣] .

إلا أنه جاء في نظم الفرائد ما يخالف هذا ويدل على أنهم يوجبون العقاب على المعصية أي عدم جواز تخلف الوعيد .

يقول الشيخ عبد الرحيم شيخ زادة : « ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد .. ثم ذكر أدلتهم على ذلك وهي :

أولاً : الخلف في الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى : ﴿ ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد ﴾ [٤] .

---

(١) انظر : الماتريدي ، شرح الفقه الأكبر ، مراجعة عبد الله بن ابراهيم الأنصاري ، طبع الشئون الدينية بقطر ، ص ( ١٥٦ ـ ١٥٧ ) .
(٢) سورة الشورى ، الآية ( ٢٥ ) .
(٣) انظر : أبا منصور الماتريدي ، شرح الفقه الأكبر ص ( ١٥٦ ـ ١٥٧ ) .
(٤) سورة ق ، الآية ( ٢٩ ) .

ثانياً : أنه يلزم من الخلف في الوعيد جواز الكذب على الله في وعيده وقد قام الاجماع على تنزه خبره عنه[١] .

ولعلهم يقصدون بذلك عقاب الكفار والمشركين فإنه لا يتخلف .

أما أهل الكبائر من المؤمنين فيصدق عليهم الرأي الأول المجوِّز للعفو .

ومما يدل على أن الماتريدية لا يوافقون المعتزلة في وجوب تحقيق العقاب على الله ماذكره الكمال بن الهمام حيث يقول : « ثم اتفقوا ( أي الحنفية ) على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح و ... والثواب على الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات بلا توبة »[٢] .

هذا ، وقد حكى رأيهم الشيخ أبو زهرة بما يتفق مع أنهم لا يوجبون عقاب أهل الكبائر ؛ بل يجوزون العفو عنهم[٣] .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى منجز وعده لا محالة وأنه سيثيب الطائعين وذلك لا بإيجاب أحد عليه ، وإنما أوجبه على نفسه ، قال تعالى : ﴿ وعداً عليه حقاً ﴾ [٤] وقال تعالى : ﴿ كان على ربك وعداً مسئولا ﴾ [٥] وغيرها من الآيات التي تؤكد أن الله تعالى لايخلف وعده للمؤمنين ؛ لأن إخلاف الوعد لا يليق به تعالى بل هو من عمل الشيطان ، قال تعالى : ﴿ وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق

---

(١) نظم الفرائد ص ( ٣٨ ) .
(٢) المسايرة المطبوع مع شرحه المسامرة ٢/٣٩ .
(٣) انظر : أبا زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، الطبع والنشر : دار الفكر العربي ، ص ١/١٨٦ .
(٤) سورة التوبة ، الآية ( ١١١ ) .
(٥) سورة الفرقان ، الآية ( ١٦ ) .

ووعدتكم فأخلفتكم ﴾ (١) . ثم أن العبد لا يستحق على الله الثواب بسعيه ؛ لأن أعماله مجرد أسباب والله متفضل على عبده لأن أعمال العبد مهما عظمت لا تفي بحق نعم الله عليه .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ « ..... فكذلك الثواب والجزاء هو بفضله ، وان كان أوجب ذلك على نفسه ، كما حرم على نفسه الظلم ، ووعد بذلك كما قال : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ﴾ (٣) فهو واقع لا محالة ، واجب بحكم إيجابه ووعده ، لأن الخلق لايوجبون على الله شيئاً ، بل هم أعجز من ذلك وأقل من ذلك وكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ، كما في الحديث : (٤)( إنما هي أعمالكم احصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه »(٥) .

ويلاحظ من كلام شيخ الإسلام وغيره من أهل السنة أنهم يقررون أن العبد لايستحق على الله شيئاً على سبيل المقابلة والمعاوضة ، وإنما مدار الأمر عندهم بعد الأخذ بالأسباب على تفضل الله تعالى على عباده ـ لا كما يقول المعتزلة ـ كما أنهم لاينفون عن الله تعالى ما أوجبه على نفسه باختياره .

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : « فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي هو مفترق الطرق والناس فيه ثلاث فرق :

---

(١) سورة ابراهيم ، الآية ( ٢٢ ) .
(٢) سورة الأنعام ، الآية ( ٥٤ ) .
(٣) سورة الروم ، الآية ( ٤٧ ) .
(٤) صحيح مسلم ٤/١٩٩٤ ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم .
(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨/٧٢ ـ ٧٣ .

فرقة رأت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقاً . فقالت : لا يجب على الله شيئاً ألبته . وأنكرت وجوب ما أوجب على نفسه .

وفرقة رأت أنه سبحانه أوجب على نفسه أموراً لعبده فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله وأن أعماله كانت سبباً لهذا الإيجاب . والفرقتان غالطتان .

والفرقة الثالثة : أهل الهدى والصواب ، قالت : لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاة ولا فلاحاً ، ولا يُدخل أحداً عمله الجنة أبداً ، ولا ينجيه من النار . والله تعالى بفضله وكرمه ، ومحض جوده وإحسانه ـ أكد احسانه وبره بأن أوجب لعبده عليه سبحانه حقاً بمقتضى الوعد . فإن وعد الكريم إيجاب ، ولو بـ « عسى ولعل » ووعد اللئيم خلف ـ ولو اقترن به العهد والحلف . والمقصود أن عدم رؤية العبد لنفسه حقاً على الله لاينافي ما أوجبه الله على نفسه ، وجعله حقاً لعبده . قال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « يا معاذ ، أتدري ما حق الله على العباد ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : حقه عليهم أن يعبدوه لا يشركوا به شيئاً . يا معاذ ، أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : حقهم عليه أن لا يعذبهم بالنار )[١] . فالرب سبحانه ما لأحد عليه حق . ولا يضيع لديه سعي كما قيل :

ما للعباد عليه حق واجب ... كلا . ولا سعي لديه ضائع

إن عذّبوا فبعدله ، أو نُعِّموا ... فبفضله . وهو الكريم الواسع »[٢]

ويمكن تلخيص مذهب أهل السنة في الوعد بالثواب في الآتي :

أولاً :ان الله تعالى منجز وعده للطائعين بالثواب لا محالة كما قال تعالى : ﴿ إنّ وعد الله حق ﴾ [٣] وقال : ﴿ وعداً عليه حقاً ﴾ [٤] .

---

(١) تقدم تخريجه في فصل الوجوب على الله . انظر : ص ( ٥٤ ) من هذا البحث .

(٢) مدارج السالكين ٣٣٨/٢ ـ ٣٣٩ .

(٣) سورة فاطر . الآية ( ٥ ) .

(٤) سورة التوبة ، الآية ( ١١١ ) .

ثانياً : ان تحقيق الثواب على الطاعة أمر أوجبه الله على نفسه ليس ذلك بإيجاب أحد عليه ، وإنما هو تفضل منه وكرم ورحمة بعباده .

ثالثاً : ان هذا الثواب ليس حقاً مستحقاً للعبد ولا هو من باب المقابلة والمعاوضة واستحقاق الأجير على مستأجره ؛ لأن أعمال العبد مهما عظمت لا تفي بحق النعم ، وليس في ذلك تعارض مع النصوص التي تفيد أن دخول الجنة مترتب على العمل كقوله تعالى : ﴿ أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ [(١)] ، وقد تقدم ما جمع به شيخ الإسلام ابن تيميه بين هذه الآيات والحديث[(٢)] الذي يبين أنه لا يدخل أحد بعمله الجنة[(٣)] .

أما الوعيد بالعقاب على المعاصي فيذهبون فيه إلى الآتي :

أولاً : أن عقاب الله تعالى للكفرة والمشركين واقع بهم ضرورة كما قال تعالى : ﴿ كل كذب الرسل فحق وعيد ﴾ [(٤)] وقال : ﴿ إنه الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ [(٥)] ، وقال : ﴿ إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار ﴾ [(٦)] فالوعيدفي حقهم لا يتخلف[(٧)] . وهذا موضع الافتراق بينهم وبين الأشعرية حيث يذهب الآخرون إلى أن الله تعالى له أن يعذب المطيع ويثيب العاصي دون تحديد لمفهوم العاصي بما تكون معصيته دون الشرك .

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ( ٤٣ ) .

(٢) تقدم تخريجه ، راجع ص ( ١٥٧ ) من هذا البحث .

(٣) راجع ص ( ١٥٧ ـ ١٥٨ ) من هذا البحث .

(٤) سورة ق ، الآية ( ١٤ ) .

(٥) سورة النساء ، الآية ( ٤٨ ، ١١٦ ) .

(٦) سورة المائدة ، الآية ( ٧٢ ) .

(٧) انظر : ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٤٩٨/١٤ ؛ محمد الأمين الشنقيطي ، أضواء البيان ٦٤٦/٧ ، (معلومات الطبع لم توجد ) .

ثانياً : ان عصاة المؤمنين من أهل الكبائر يدخلون تحت المشيئة إن شاء الله عذبهم وان شاء غفر لهم ، ومعنى ذلك أن العفو الإلهي يكون مانعاً من نيلهم العذاب في الآخرة .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « أما جمهور المنتسبين إلى السنة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة فيقطعون بأن الله يعذب أهل الذنوب بالنار ، ويعفو عن بعضهم كما قال تعالى : ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ [١] .

فهذا فيه الاخبار بأنه يغفر ما دون الشرك وأنه يغفر لمن شاء لا لكل أحد »[٢] .

ومن هنا كان مذهب أهل السنة وسطاً بين المعتزلة الذين يوجبون على الله بعقولهم ويشبهونه بخلقه وبين غيرهم ممن يجوز على الله فعل كل شيء حتى مايخالف حكمته ورحمته وما أوجبه على نفسه .

قال الدكتور محمد خليل هراس : « فمذهب أهل السنة وسط بين نفاة الوعيد من المرجئة[٣] وبين موجبيه من القدرية ، فمن مات على كبيرة عندهم فأمره مفوض إلى الله إن شاء عاقبه وان شاء عفا عنه كما دلت عليه الآية ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ [٤] [٥] .

---

(١) سورة النساء ، الآية ( ٤٨ ، ١١٦ ) .

(٢) النبوات ، بيروت ، طبعة دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢ م ـ ١٤٠٢ هـ ، ص ١٤٤ .

(٣) المرجئة : هم فرقة تؤخر العمل عن الإيمان ، ويقولون لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة . فالإيمان عندهم ليس له ارتباط بالعمل ، وهم أصناف ، ومن رجالهم محمد بن شبيب وغيلان الدمشقي . انظر : الملل والنحل ١/١٣٩ ؛ مقالات الإسلاميين ١/٢١٣ .

(٤) سورة النساء ، الآية ( ٤٨ ، ١١٦ ) .

(٥) الثمار الشهية في شرح الواسطية ، مراجعة عبد الرزاق عفيفي ، الاسكندرية ، مطبعة دار نشر الثقافة ، ص ( ١١٠ ) .

# الدراسة التحليلية لمصطلحات ( الوعد والوعيد والاستحقاق )

## أولاً : الوعـــد والوعيـــد

### ١ ـ الوعد والوعيد في اللغة :

قال الجوهري : « الوعد يستعمل في الخير والشر . قال الفراء : يقال وعدته خيراً ووعدته شراً .... فإذا أسقطوا الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة ، وفي الشر الإيعاد والوعيد .... ووعيد الفحل : هديره إذا همّ أن يصول »(١) .

وقال ابن منظور : الوعيد والتوعد : التهدد ، وقد أوعده وتوعده . قال الجوهري : الوعد يستعمل في الخير والشر ، قال ابن سيده : وفي الخير الوعد والعدة وفي الشر الايعاد والوعيد »(٢) .

ويتضح مما سبق أن اللغويين لم يتعرضوا لذكر مفهوم كل من الوعد والوعيد لوضوحهما ، وإنما نصّوا على استعمال الوعد في الخير والوعيد في الشر وأن هذا هو الأصل وقد يستعمل الوعد في الشر ـ استعماله في الخير ـ لأغراض بلاغية .

### ٢ ـ الوعد والوعيد في القرآن والسنة :

أما استعمالات الوعد والوعيد في القرآن فيقول الفيروزآبادي : « الوعد يستعمل في الخير والشر .. والعدة والوعد .. والموعدة والميعاد : المواعدة والوقت .... وقوله تعالى : ﴿ ما أخلفنا موعدك ﴾ (٣) ، قال مجاهد : عهدك . وكذلك قوله تعالى : ﴿ فأخلفتم موعدي ﴾ (٤) أي عهدي . وقوله تعالى : ﴿ وفي السماء رزقكم وما توعدون ﴾(٥) ،

---

(١) الصحاح : ٥٥١/٢ .
(٢) لسان العرب ٤٦٣/٣ ؛ وانظر : الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ٣٤٦/١ .
(٣) سورة طه ، الآية ( ٨٧ ) .
(٤) سورة طه ، الآية ( ٨٦ ) .
(٥) سورة الذاريات ، الآية ( ٢٢ ) .

رزقكم : المطر ، وما توعدون : الجنة . وقوله تعالى : ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ﴾ (١) أي يخوفكم به فيحملكم على منع الزكوات .

قال الفراء : إذا أسقطوا الخير والشر قالوا في الخير : الموعد والعدة ، وقالوا في الشر : الوعيد والإيعاد .

وأما الشر فيقال اتعد ، ﴿ ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ﴾ (٢) وقال تعالى في الوعد بالخير : ﴿ وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها ﴾ (٣) .

ومن الوعد بالشر قوله تعالى : ﴿ ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده ﴾ (٤) . ومما يتضمن الأمرين جميعاً قوله تعالى : ﴿ إن وعد الله حق ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ (٥) فهذا وعد بالقيامة وجزاء العباد إن خيراً فخير وإن شراً فشر »(٦) .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ﴾(٧) « الوعد يستعمل في الخير والشر ، قال الله تعالى : ﴿ النار وعدها الله الذين كفروا ﴾ (٨) (٩) .

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ والله يعدكم مغفرة منه وفضلا ﴾(١٠)

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٨ ) .
(٢) سورة الأنفال ، الآية ( ٤٢ ) .
(٣) سورة الفتح ، الآية ( ٢٠ ) .
(٤) سورة الحج ، الآية ( ٤٧ ) .
(٥) سورة القصص ، الآية ( ١٣ ) .
(٦) بصائر ذوي التمييز ٥/٢٣٧ ـ ٢٣٩ .
(٧) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٨ ) .
(٨) سورة الحج ، الآية ( ٧٢ ) .
(٩) تفسير الفخر الرازي ٧/٦٤ .
(١٠) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٨ ) .

« الوعد في كلام العرب إذا أطلق فهو في الخير ، وإذا قيّد بالموعد ما هو فقد يقدر بالخير والشر كالبشارة . فهذه الآية مما يقيد فيها الوعد بالمعنيين جميعاً »[١] .

ويقول الأستاذ محمد رشيد رضا[٢] : « ومن مباحث هذه الآية وهي قوله : ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ﴾ [٣] استعمال الوعد في الخير والشر وهو شائعٌ لغة ، ثم جرى عرف الناس أن يخصوا الوعد بالخير والايعاد بالشر . فإذا ذكروا الوعد مع الشر أرادوا التهكم ، على أن ما يعد به الشيطان من الفقر هو على تقدير الإنفاق . ويلزمه الوعد بالغنى مع البخل الذي يأمر به »[٤] .

ويتضح مما تقدم أن كلمتي ( الوعد والوعيد ) يستعملان في القرآن الكريم استعمالاً لغوياً دون فرق . وإذا كان المفسرون يفسرون الوعد في كل آية بالموعود به فما ذلك إلا للتلازم الواقع بين المصدر والمعنى الحاصل بالمصدر في كل سياق ، ولا يكاد يختلف الوضع في استعمال مصطلحي ( الوعد والوعيد ) في السنة[٥] عما هو عليه في القرآن واللغة فهما مصطلحان شرعيان يستعملان في الكتاب والسنة بنفس استعمالهما في اللغة ويفسران في كل سياق بالموعود به أو المتوعد عليه للتلازم بينهما وبين كل من الوعد والوعيد .

## ٣ ـ الوعد والوعيد في اصطلاح المتكلمين :

أما الوعد والوعيد في اصطلاح المتكلمين فيقول أبو البقاء : « الوعد : الترجية بالخير ، وقد اشتهر أن الثلاثي من الوعيد يستعمل في الخير ، والمزيد فيه في الشر .

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢١٣/٣ .

(٢) محمد بن رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين البغدادي الحسيني ، صاحب مجلة المنار ، توفي سنة ( ١٣٥٤ هـ ) ، انظر : الزركلي ، الأعلام ١٢٦/٦ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٨ ) .

(٤) تفسير المنار ، الطبعة الثالثة ( مصر ، دار المنار عام ١٩٦٧ هـ ) ٧٥/٣ .

(٥) راجع : ابن الأثير ، النهاية ٢٠٦/٥ ؛ وأبو اسحق الحربي ، غريب الحديث ، الطبعة الأولى ـ ( مكة ، جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ـ دار المدني للطباعة والنشر عام ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ) ـ تحقيق الدكتور سليمان العايد ١٢٤/١ هـ ؛ ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ٤/٣ .

وليس الأمر كذلك فيجب أن يعلم أن ذلك فيما أذا أسقط الخير والشر بترك المفعول رأسا كما في قوله :

وإني وان أوعدته أو وعدته      لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وأصل الوعد إنشاء لإظهار أمر في نفسه يوجب سرور المخاطب »[(١)] .

وقال القاضي عبد الجبار : « الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل .

والوعيد هو كل خبر يتضمن أيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل »[(٢)] .

**ـ التعقيب :**

هذا تعريف الوعد والوعيد عند المعتزلة .وليس عند الأشاعرة والماتريدية وأهل السنة تعريف لهما ، ويبدو أن هذه الفرق تستعمل هذين المصطلحين في الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب وبيان أحكامهما دون تعريفهما لوضوح معنييهما ، شأنهم في ذلك شأن علماء اللغة ـ كما تقدم ـ .

وفيما يتعلق بتعريف المعتزلة لهذين المصطلحين لا يكاد يختلف مدلول هذا التعريف عن مايفهم من استعمالهما لغة وشرعاً . فلا خطأ في تعريف المعتزلة للوعد والوعيد ولا في استعمالهم لهذين المصطلحين للدلالة على ما أخبر الله به من ثواب الطائعين وعقاب العاصين وعداً للأولين ووعيداًللآخرين .

إنما لحقهم الخطأ من قبل ماحكموا به من وجوب تحقيق ذلك على الله تعالى وعدم جواز تخلفه وإقامة الأدلة العقلية والنقلية على ذلك .

---

(١) الكليات ٥/٤٠ ـ ٤١ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ١٣٤ ، ١٣٥ ) .

أما الأدلة فقد قدمنا في عرض الموضوع ردود الأشاعرة وأهل السنة عليها مما لا مجال لإطالة القول بإعادته هنا .

وأما الحكم بالوجوب فقد ناقشنا المعتزلة سابقاً مناقشة مستفيضة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ومابنوه على هذا المبدأ من وجوب فعل الحسن وترك القبيح على الله تعالى متمثلاً ذلك في بعض ما أوجبوه على الله من أفعال ومن ذلك ما أوجبوه من تحقيق الوعد بثواب الطائعين وتحقيق الوعيد بعقاب العاصين .

وغاية ما يقال هنا الإشارة إلى ماذكرناه في بابه من بطلان القول بوجوب شيء على الله عن طريق إيجاب العقل البشري ؛ لأن في ذلك قياساً لله تعالى على خلقه فما يحسن منهم يحسن من الله تعالى وما يقبح منهم ، يقبح منه ثم ان العقول البشرية أحقر وأذل من أن توجب على الله شيئاً وإنما الله هو الذي يوجب على نفسه بمقتضى حكمته ورحمته .

أما الإشاعرة فخطأهم في تجويز فعل كل شيء على الله تعالى ،ولو كان مما أخبر أنه لا يفعله ولو كان مخالفاً لمقتضى حكمته ورحمته ، فقالوا يجوز على الله إثابة العصاة ومعاقبة الطائعين مع قولهم بحسن اخلاف الوعيد من الله تعالى مطلقاً دون تمييز بين وعيد الله للكفار ووعيده للعصاة وقد تقدم الرد عليهم[١] في ذلك .

## ثانياً : الاستحقاق

### ١ ــ الاستحقاق في اللغة :

قال الجوهري : « حق الشيء يحق بالكسر ، أي وجب . وأحققت الشيء . أي أوجبته . واستحققته ، أي استوجبته . ،تحقق عنده الخبر أي صح »[٢] .

---

(١) راجع ص ( ١٦٤ ) من هذا البحث .

(٢) الصحاح ١٤٦١/٤٠ .

وقال ابن منظور : « واستحق الشيء : استوجبه . وفي التنزيل : ﴿ فإن عثر على أنهما استحقا إثما ﴾ [(١)] ، أي استوجباه بالخيانة .... والاستحقاق والاستيجاب قريبان من السواء »[(٢)] .

ويتضح أن معنى الاستحقاق هو الاستيجاب أو الاقتضاء بحيث يصبح الأمر المستحق واجباً على من عليه الحق ولمن له الحق .

## ٢ ـ الاستحقاق في القرآن والسنة :

أما في القرآن فيقول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ فإن عثر على أنهما استحقا إثماً .... الآية ﴾ [(١)] ، قال : « اعلم أن معنى الآية فإن عثر بعد ما حلف الوصيان على أنهما استحقا إثماً أي حنثا في اليمين بكذب أو خيانة في مال ، قام مقامهما رجلان من قرابة الميت »[(٣)] .

وقال القرطبي : « و ( استحقا ) أي استوجبا إثماً ، يعني بالخيانة ، وأخذهما ماليس لهما ، أو باليمين الكاذبة ، أو بالشهادة الباطلة »[(٤)] .

وعند النظر إلى ما قاله المفسرون في معاني الاستحقاق تتبين موافقتهم لما قاله علماء اللغة وهو أن الاستحقاق بمعنى الاستيجاب .

## ٣ ـ الاستحقاق في اصطلاح المتكلمين :

أما عند المتكلمين فلم يتكلم كل من الجرجاني والتهانوي عن مصطلح الاستحقاق وتكلم عنه الأحمد نكري صاحب كتاب جامع العلوم الملقب بدستور العلماء بما لا يخرج

---

(١) سورة المائدة ، الآية ( ١٠٧ ) .
(٢) لسان العرب ٥٣/١٠ ؛ وانظر : الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ٢٢٢/٣ .
(٣) التفسير الكبير ١١٩/١٢ .
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٣٥٨/٦ .

عن معنى الاستيجاب والاقتضاء كاستحقاق الله للحمد فهو واجب على العباد لربهم . وقد فصل القول في بيان مناط الاستحقاق إلى استحقاق ذاتي واستحقاق وصفي فقال :

« الاستحقاق الذاتي كون الشيء مستحقاً لأمر بالنظر إلى ذاته دون وصفه .

والاستحقاق الوصفي : كون الشيء مستحقاً لأمر بالنظر إلى وصفه دون ذاته .

والمراد بالاستحقاق الذاتي والوصفي فيما قالوا أن لله تعالى في استحقاقه الحمد استحقاقين ذاتي ووصفي .

إن الاستحقاق الذاتي ما تلاحظ معه خصوصية صفة من جميع الصفات كما يقال الحمد لله . لا ما لا يكون الذات البحت مستحقاً له فإن استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل ، وسمى ذاتياً لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة من الصفات أو لدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مستنداً إلى الذات وأن الاستحقاق الوصفي ما يلاحظ مع الذات صفة من صفاته كما يقال الحمد للخالق »[١] .

**ـ التعقيـــــب :**

ومصطلح ( الاستحقاق ) يستعمل كثيراً عند المعتزلة ولكن لم يشرحه القاضي عبد الجبار بمفرده ، ولكنه استعمله في وصف الثواب والعقاب بما يُبين عن معناه فقال في تعريف الثواب : هو النفع المستحق على سبيل التعظيم والإجلال . ويجري في شرح هذا الموضوع على أن العبد يستحق الثواب على الله جزاءً على عمله بمعنى أنه واجب على الله وحق للعبد ، ولا يخرج المعتزلة بهذا في معنى الاستحقاق عن معناه اللغوي .

---

(١) جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ١/١١٤ ـ ١١٥ .

ويرجع خطأ المعتزلة في استعمال هذا المصطلح وصفاً للثواب بحيث يعتبر عندهم واجباً مستحقاً على الله وحقاً واجباً للعبد .

فالواقع ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ أن « من توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره فهو جاهل في ذلك .... وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه إلا بما منّ به من فضله واحسانه ، والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه ، ليس من باب المعاوضة ، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه ، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك »[١] .

ولا نطيل القول هنا بذكر ماذكرناه أكثر من مرة من أن الله تعالى لا يجب عليه شيء من قبل العباد إيجاباً عقلياً فالوجوب العقلي منفي عن الله تعالى إلا ما أوجبه الله على نفسه ، وإذا كان الله قد أوجب ثواب الطائعين على نفسه فهو على سبيل الفضل والمنة لا على سبيل المعاوضة الواجبة على الله ؛ لأن من يتوهم ما يشبه هذا فقوله باطل من وجوه :

أحدها : أن الله تعالى ليس محتاجاً إلى عمل العباد كما يحتاج المخلوق إلى عمل من يستأجره ، بل هو سبحانه كما قال في الحديث الصحيح القدسي : « انكم لن تبلغوا نفعي فتنفعوني ، ولن تبلغوا ضري فتضروني »[٢] .

والعباد إنما يعملون لأنفسهم ، كما قال تعالى : ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ [٣] وقال تعالى : ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾ [٤]

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٧٧٧/٢ .
(٢) صحيح مسلم ١٩٩٤/٤ ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم .
(٣) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .
(٤) سورة فصلت ، الآية ( ٤٦ ) .

وقال : ﴿ إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم ﴾ [١] ، ﴿ ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم ﴾[٢] وقال تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ﴾ [٣]، وأما العباد فإنهم محتاجون إلى من يستعملونه لجلب منفعة أو دفع مضرة ، ويعطونه أجرة نفعه لهم .

الثاني : أن الله هو الذي منّ على العامل : بأن خلقه أولاً وأحياه ورزقه ، ثم بأن أرسل إليه الرسل وأنزل إليه الكتب . ثم بأن يسر له العمل وحبب إليه الإيمان وزينه في قلبه ، وكره إليه الكفر والفسوق والعصيان .

والمخلوق إذا عمل لغيره لم يكن المستعمل هو الخالق لعمل أجيره ، فكيف يتصور أن يكون للعبد على الله عوض وهو خلقه وأحدثه وأنعم على العبد به ؟ وهل تكون إحدى نعمتيه عوضاً عن نعمته الأخرى وهو ينعم بكلتيهما ؟

الوجه الثالث : أن عمل العبد لو بلغ ما بلغ ليس هو مما يكون ثواب الله مقابلاً له ومعادلاً حتى يكون عوضاً ، بل أقل أجزاء الثواب يستوجب أضعاف العمل .

الرابع : أن العبد قد يُنَعّم ويمتّع في الدنيا بما أنعم الله به عليه ، مما يستحق بإزائه أضعاف ذلك العمل إذا طلبت المعادلة والمقابلة . وإذا كان كذلك لم يبالغوا في الاجتهاد ، كالمنبتّ الذي لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى ، وزال عنهم العجب ، وشهدوا إحسان الله بالعمل .

الخامس : أن العباد لابد لهم من سيئات ، ولابد في حياتهم من تقصير . فلولا عفو الله لهم عن السيئات ، وتقبله أحسن ما عملوا ـ لما استحقوا ثواباً . ولهذا قال صلى الله

---

(١) سورة الزمر ، الآية ( ٧ ) .
(٢) سورة النمل ، الآية ( ٤٠ ) .
(٣) سورة آل عمران ، الآية ( ٩٧ ) .

عليه وسلم : « من نوقش الحساب عذب » . قالت عائشة يارسول الله أليس الله يقول : ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً ﴾ [١] قال : ذلك العرض ، ومن نوقش الحساب عُذِّب »[٢][٣].

ويلاحظ أنه لم يرد في القرآن مصطلح ( الاستحقاق ) وصفاً للثواب ، وإنما وردت كلمة ( حقاً ) وصفاً لوعد الله للمؤمنين بالجنة في كتبه السماوية في قوله تعالى : ﴿ وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ﴾ [٤] ووصف الله لوعده بأنه حق وصف له بالثبات وليس وصفاً للثواب بالإستحقاق .

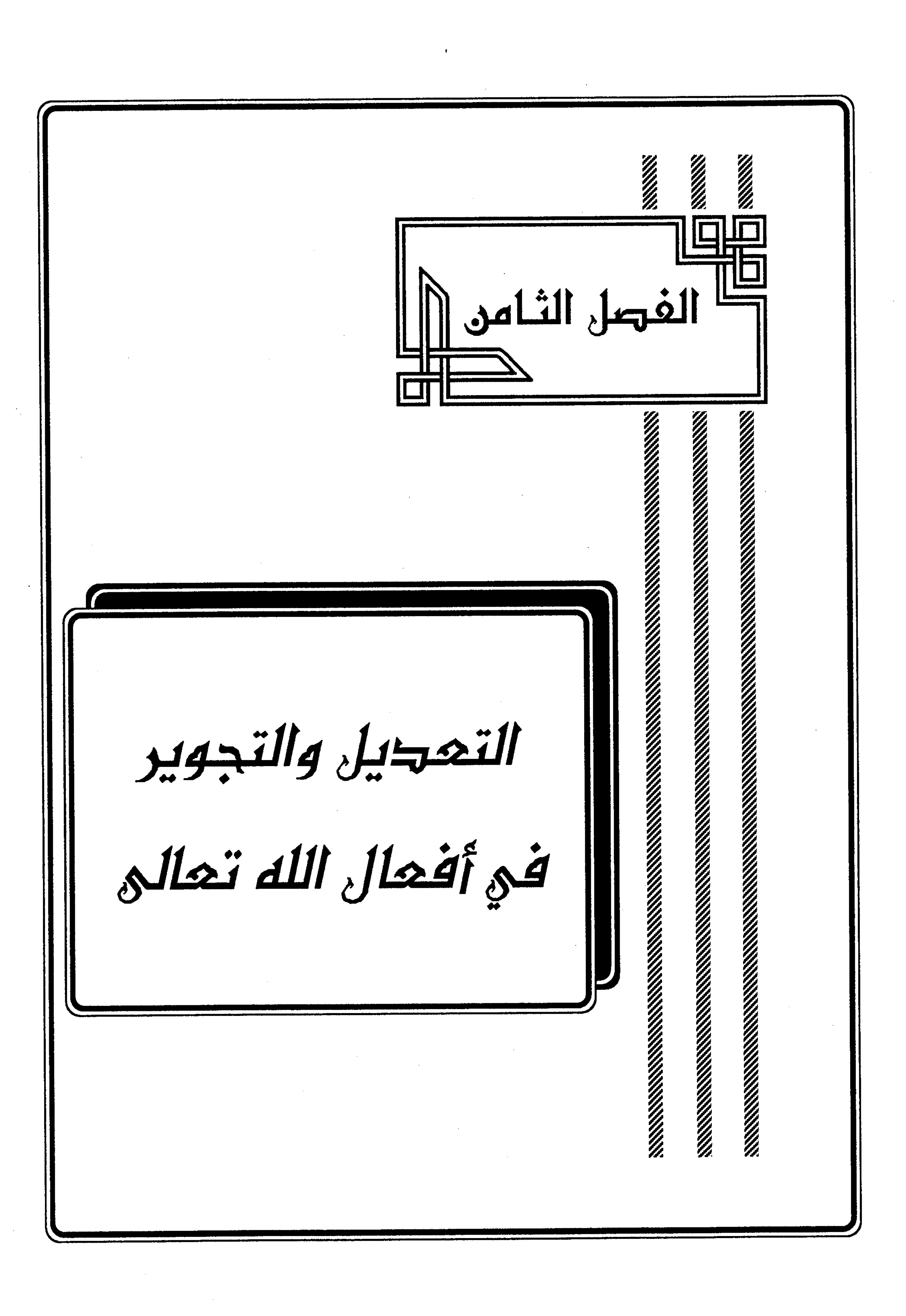
---

(١) سورة الانشقاق ، الآية ( ٧ ـ ٨ ) .

(٢) صحيح البخاري ٣٤/١ ، كتاب العلم ، باب من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه ، ٨١/٦ ، كتاب تفسير القرآن ، باب فسوف يحاسب حساباً يسيراً بلفظ ( هلك ) بدل ( عُذِّب ) ، ١٩٧/٧ ، كتاب الرقاق ، باب من نوقش الحساب عذب ؛ وصحيح مسلم ، ٢٢٠٤/٤ ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب اثبات العذاب .

(٣) انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، جامع الرسائل ، رسالة في دخول الجنة ص ( ١٤٨ ـ ١٥٠ ) .

(٤) سورة التوبة ، الآية ( ١١١ ) .



# الفصل الثامن

# التعديل والتجوير في أفعال الله تعالى

اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أن الله تعالى عدل لا يظلم أحداً وقد تنزه عن الظلم ، وان كانوا قد اختلفوا في مفهوم العدل الواجب لله تعالى ، وفي معنى الظلم الذي نزه الله تعالى عنه نفسه

## ا ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى أن المراد بالعدل في حق الله تعالى هو أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة .

يقول القاضي عبد الجبار : « اعلم أن العدل مصدر عدل يعدل عدلاً ، ثم قد يذكر ويراد به الفعل ، وقد يذكر ويراد به الفاعل .

فإذا وصف به الفعل ، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره ؛ إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً ، لأن هذا المعنى فيه . وليس كذلك فالأولى أن نقول : هو توفير حق الغير ، واستيفاء الحق منه . وإذا وصف به الفاعل ، فعلى طريقة المبالغة ، كقولهم : للصائم صوم وللراضى رضاً ، وللمنوّر نور ، إلى غير ذلك . ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم ؛ فالمراد به أنه لايفعل القبيح أو لا يختاره ، ولايخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة »[(١)] .

وهكذا يظهر من تفسير المعتزلة للعدل في حق الله تعالى أنه ينبني على تقريرهم لأمور سابقة . منها القول بالتحسين والتقبيح العقليين ووجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى وتنزهه عن فعل القبيح .

أما الظلم عندهم فهو الضرر الذي لا نفع فيه ولا يتضمن دفع ضرر آخر وكذلك الضرر الذي لا يكون مستحقاً كأن يكون جزاء أو حداً أو غير ذلك ، ولا يكون مظنة للنفع أو دفع الضرر ، وكأنهم يقولون الظلم هو الضرر الخالص المفرّغ من النفع ودفع الضرر والاستحقاق .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٠١ ) .

يقول القاضي عبد الجبار : « إعلم أن الظلم هو كل ضرر لانفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به ، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

ولابد من اعتبار هذه الشرائط : من أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر ، لا معلوماً ولا مظنوناً ولا استحقاقاً .

ويستدل القاضي عبد الجبار لهذا المعنى للظلم فيقول : « والذي يدل على ما ذكرنا ، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التي بيناها سموه ظلماً ، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسموه ظلماً »[1] .

## ٢ ـ مذهب الإشاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أن العدل من الله هو كل مقدور ممكن ، فكل مايقع في الكون فهو بإرادة الله وقضائه وقدره وهو عدل ، فالعدل ما للفاعل أن يفعله . والظلم ليس بممكن الوجود من الله تعالى ، لأن معنى الظلم عندهم اما التصرف في ملك الغير وإما مخالفة الآمر الذي تجب طاعته وكل ما سوى الله تعالى فهو ملكه وليس فوقه آمر تجب عليه طاعته[2] .

يقول البغدادي : « وإذا قيل له سبحانه عدل ، فمعناه العادل . وقال سيبويه : معناه ذو العدل كقوله تعالى : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ . (سورة الطلاق ، آية ٢).

واختلف أصحابنا في تحديد العدل من طريق المعنى . فمنهم من قال هو ما للفاعل أن يفعله ، فإذا قيل له يلزمك على هذا أن يكون كل كفر ومعصية عدلاً من أجل أنها عندك من أفعال الله تعالى وله أن يفعلها ، أجاب عنه بأن كلها عدل منه وإنما هي جور وظلم من مكتسبها .

(١) شرح الأصول الخمسة ، وانظر : القاضي عبد الجبار ، المغني ، ٥٠/٦ .

(٢) الجلال الدواني ـ شرح العقائد العضدية المطبوع مع كتاب ( الشيخ محمد عبده ) ٥٥٧/٢ ؛ وانظر : شيخ الإسلام ابن تيميه ـ جامع الرسائل ص ( ١٢٧ ) ـ رسالة في كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم ؛ والفخر الرازي في تفسيره ١٠٢/١٠ .

ومنهم من قال : العدل من أفعالنا ما وافق أمر الله عز وجل والجور ماوافق نهيه .

ومعنى الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه ، وقد يكون بمعنى المنع كقوله تعالى : ﴿ كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً ﴾[١] أي لم تنقص ولم تمنع منه شيئاً .

واختلفوا في معنى الظالم من طريق المعنى : فقال أصحابنا حقيقته من قام به الظلم »[٢] .

## ٣ـ مذهب الماتريدية :

سبق أن ذكرنا عن القاضي عبد الجبار أنه يرى أن المراد بالعدل في أفعال الله تعالى هو أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة ، ويرى أن حقيقة الظلم أنه كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن للوجهين المتقدمين[٣] .

ولكننا نجد أن الماتريدى يرى أن معنى العدل في حق الله وضع الشيء موضعه . وهذا يعنى الإصابة في الأمور وهذا من معانى الحكمة فالماتريدي يوحد بين معنى العدل ومعنى الحكمة .

يقول الماتريدي : « وغير جائز خروج فعله عن الحكمة ، وذلك معنى العدل : إنه وضع كل شيء موضعه ، لكن له درجات : يوصف فعل بعضها إحساناً وافضالاً وفعل بعضها عدلاً وحكمة . إذ هما اسمان عامان لكل ما للفاعل فعله »[٤] .

والماتريدي وإن كان يرى أن العدل ليس هو ضد الظلم ويستدل بقوله تعالى : ﴿ بل هم قوم يعدلون ﴾[٥] حيث يقول : « فهو ليس ضد الجور ولكن المشركين يسوون بين

---

(١) سورة الكهف ، الآية ( ٣٣ ) .
(٢) أصول الدين ص ( ١٣١ ـ ١٣٢ ) .
(٣) راجع ص ( ١٨٤ ) من الرسالة .
(٤) التوحيد ص ( ١٢٥ ) .
(٥) سورة الأنعام ، الآية ( ١٥ ) .

ربهم وبين الأصنام في العبادة »[١] إلا أنه لا يرفض تعريف الظلم بالمنافي للعدل وهو وضع الشيء في غير موضعه ويذكر معه تعريفات أخرى للظلم منها أن الظلم هو كل فعل يستوجب به الفاعل عقوبته . ومنها هو فعل ماليس له واختياره غير الذي له[٢] ومنها أن الظلم هو التعدى إلى ملك الغير والتصرف فيه بغير إذن .

ولكن الماتريدي مع تعريفه للعدل والظلم بأمور واضحة وثابتة ، إلا أنه يرى أن الأمر في ذلك نسبى فقد يكون الشيء الواحد حكمة في حال ، سفهاً في حال ، جوراً في حال ، عدلاً في حال ، كما في شرب الأدوية ، وأكل الأشياء وشربها ، وإتلاف الأشياء وإبقاؤها .. الخ[٣] .

## ٤ ـ أهل السنة :

يذهب أهل السنة والسلف إلى أن الله تعالى على كل شيء قدير ، ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو خالق كل شيء وعادل في كل ما خلقه وفى كل ما يفعله بعبده من قضائه كله خيره وشره ، حلوه ومره ، فعله وجزائه ، واضع للأشياء مواضعها .

فالعدل عندهم هو وضع الأشياء مواضعها التي تليق بها وانزالها منازلها .

يقول شيخ الإسلام ابن تيميه ـ رحمه الله ـ : « والعدل وضع كل شيء في موضعه ، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها ، ولا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل ، ولا يفرق بين متماثلين ، ولا يسوِّى بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة ، فيضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة والعدل .

وأما أهل البر والتقوى فلا يعاقبهم ألبتة ، قال تعالى : ﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين . مالكم كيف تحكمون ﴾ [٤] . وقال تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا

---

(١) تأويلات أهل السنة ، نقلاً عن كتاب ( أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ) رسالة دكتوراه ، كلية الآداب جامعة الأزهر ، مصر : مطبعة الدعوة الإسلامية ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ، ٤٢٩/١ .

(٢) نفس المصدر ٣٨/١ ، ٢٥٧ .

(٣) انظر الماتريدى ـ التوحيد ، ص ( ٢١٧ ) .

(٤) سورة القلم ، الآية ( ٣٥ ـ ٣٦ ) .

وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ [١] وقال تعالى : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات... الآية .. ﴾ [٢] [٣] .

ويقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ « والعدل وضع الأشياء مواضعها التي تليق بها وانزالها منازلها ، كما أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه وقد تسمى سبحانه بالحكم العدل .

والمقصود أنه أعدل العادلين في قضائه بالسبب وقضائه بالمسبب .فما قضى في عبده بقضاء إلا وهو واقع في محله الذي لا يليق به غيره . إذ هو الحكم العدل الغنى الحميد »[٤] .

أما الظلم عندهم فهو ـ كما تقدم في نص ابن القيم ـ وضع الأشياء في غير مواضعها ،وهذا هو المعنى اللغوى له . فالله تعالى لا يظلم الناس شيئاً ،وليس في الوجود ظلم منه تعالى مع قدرته على فعله لو أراده ، ولكنه تنزه عن فعله وحرّمه على نفسه لا بتحريم أحد عليه فهو سبحانه يفعل باختياره ومشيئته ويستحق الحمد والثناء على أن يعدل ولا يظلم ،وقد نفى الله تعالى الظلم عن نفسه في غير ما آية قال تعالى : ﴿ ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً ﴾ [٥] . وقال تعالى : ﴿ ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد ﴾ [٦] وقال تعالى : ﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئاً ﴾ [٧] [٨] .

---

(١) سورة ص ، الآية ( ٢٨ ) .
(٢) سورة الجاثية ، الآية ( ٢١ ) .
(٣) جامع الرسائل ، ص ـ ١٢١ ـ ١٢٤ ) .
(٤) شفاء العليل ، ص ( ٥٧٤ ـ ٥٧٧ ) بتصرف .
(٥) سورة طه ، الآية ( ١١٢ ) .
(٦) سورة ق ، الآية ( ٢٩ ) .
(٧) سورة يونس ، الآية ( ٤٤ ) .
(٨) انظر : شيخ الإسلام ، جامع الرسائل ، ص ( ١٢٩ ) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيميه في تصوير قول أهل السنة بعد أن ذكر أقوال الفرق الكلامية يقول : « والقول الثالث : أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، والعدل وضع كل شيء موضعه ...... . قال أبو بكر بن الأنبارى : الظلم وضع الشيء في غير موضعه . يقال : ظلم الرجل سقاءه ، إذا سقا منه قبل أن يخرج زَبْدُه .

قال الشاعر :

وصــاحبِ صــدق لم تنلنى شكــاته ظلمت ، وفى ظلمى له عامــداً أجر[١]

أراد بالصاحب وَطْب اللبن وظلمه إياه أن يسقيه قبل أن يخرج زُبْدَه . والوطب : سقاء اللبن . وماذكرنا من الأقوال الثلاثة نضبط به أصل الناس فيه ونبين أن القول الثالث هو الصواب »[٢] .

---

(١) البيت في لسان العرب ، مادة ( ظلم ) لم ينسبه إلى قائل معين .
(٢) جامع الرسائل ، ص ( ١٢٣ ـ ١٢٦ ) .

## الدراسة التحليلية لمصطلحى التعديل والتجوير

### ١ ــ العدل والجور في اللغة :

قال الجوهرى : « العدل : خلاف الجور . يقال : عدل في القضية فهو عادل .... وتعديل الشيء : تقويمه . يقال : عدلته فاعتدل ، أي قوّمته فاستقام .... وتعديل الشهود : أن يقول أنهم عدول ، ولا يقبل منها صرف ولاعدل . فالصرف التوبة ، والعدل : الفدية »(١) .

وقال ابن منظور : « العدل : ماقام في النفوس أنه مستقيم ، وهو ضد الجور ... وفي أسماء الله سبحانه : العدل ، هو الذى لايميل به الهوى فيجور في الحكم ... والعدل : الحكم بالحق ، يقال هو يقضى بالحق ويعدل ، والعدل من الناس : المرضى قوله وحكمه .... رتعديل الشهود : أن تقول إنهم عدول »(٢) .

ويقول الجوهرى : « الجور : الميل عن القصد . يقال : جار عن الطريق ، وجار عليكم في الحكم . وجوّره تجويراً . نسبه إلى الجور . وضربه فجوره ، أي صرعه ، مثل كوّره ، فتجوّر »(٣) .

وقال ابن منظور : « الجور : نقيض العدل ، جار يجور جوراً . وقوم جَوَره وجاره أي ظلمه .... وجار عليه في الحكم وجوره تجويراً نسبه إلى الجور(٤) .

وقال الجوهري : « ظلمه يظلمه ظلماً ومظلِمة . وأصله وضع الشيء في غير موضعه»(٥) .

وقال ابن منظور : « الظلم : وضع الشيء في غير موضعه ..... وأصل الظلم الجور ومجاوزه الحد(٦) .

---

(١) الصحاح ٥/١٧٦٠ ــ ١٧٦١ ، وانظر : القاموس المحيط ٤/١٣ .
(٢) لسان العرب ١١/٤٣٠ ــ ٤٣١ .
(٣) الصحاح ، ٢/٦١٧ .
(٤) لسان العرب ٤/١٥٣ وانظر : الفيروز آبادى ــ القاموس المحيط ١/٣٩٤ .
(٥) الصحاح ٥/١٩٧٧ .
(٦) لسان العرب ١٢/٣٧٣ ؛ وانظر : الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، ٤/١٤٥ .

فالعدل إذا كان مصدراً كان بمعنى الحكم بالحق حكماً مستقيماً لا جور فيه ، وإذا كان اسم مصدر يستعمل وصفاً لشخص أو أشخاص كان بمعنى وصفهم بالعدالة واستيفائهم لشروطها . والجور والظلم على النقيض من ذلك كله ، ويكون التعديل والتجوير حكماً بعدالة الشهود ونحوهم أو حكماً عليهم بالظلم والجور .

## ٣ ـ العدل والجور في القرآن والسنة :

أما في القرآن فيقول الفيروز آبادى : قوله : ﴿ وأشهدوا ذوى عدل منكم ﴾[١] أي ذوى عدالة . وقوله : ﴿ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ﴾[٢] فإشارة إلى ماعليه جبلة الإنسان من الميل ، فإن الإنسان لا يقدر على أن يسوى بينهن في المحبة ﴿ فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ﴾[٣] إشارة إلى العدل الذي هو القسم والنفقة . وقوله : ﴿ أو عدل ذلك صياما ﴾[٤] أي مايعادله من الصيام والطعام. ويقال للفداء إذا اعتبر فيه معنى المساواة .... وقوله : ﴿ ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾[٥] أي يجعلون له عديلاً ، فصار كقوله : ﴿ والذين هم به مشركون ﴾[٦] .

ويقول أيضاً : « وباعتبار القرب قيل : جار عن الطريق ثم جعل ذلك أصلاً في كل عدول عن كل حق ، فبنى منه الجور ، وقوله تعالى ﴿ ومنها جائر ﴾[٨] أي عادل عن المحجة .

وقيل الجائر من الناس هو الذي يمتنع عن التزام ما يأمر به الشرع »[٩].

---

(١) سورة الطلاق ، الآية ( ٢ ) .
(٢) سورة النساء ، الآية ( ١٢٩ ) .
(٣) سورة النساء ، الآية ( ٣ ) .
(٤) سورة المائدة ، الآية ( ٩٥ ) .
(٥) سورة الأنعام ، الآية ( ١ ) .
(٦) سورة النحل ، الآية ( ١٠٠ ) .
(٧) بصائر ذوي التمييز ٤/٢٩ ـ ٣٠ .
(٨) سورة النحل ، الآية ( ٩ ) .
(٩) المرجع نفسه ٢/٤٠٨ .

وقال الفخر الرازي : « قوله تعالى ﴿ وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾[1] .. ثم قال ( ومنها جائر ) أي عادل مائل ومعنى الجور في اللغة الميل عن الحق » [2].

وأما في السنة فيقول ابن الأثير : « ( عدل ) في أسماء الله تعالى « العدل » هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم ، وهو في الأصل مصدر سمّى به فوضع موضع العادل ، وهو أبلغ منه لأنه جعل المسمى نفسه عدلاً .

وفيه ( لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً )[3] .. والعدل : الفدية وقيل : الفريضة .

وفي حديث قارئ القرآن وصاحب الصدقة « فقال ليست لهما بعدل »[4] قد تكرر ذكر العِدل والعَدل بالكسر والفتح في الحديث . وهما بمعنى المثل . وقيل هو بالفتح ما عادله من جنسه ، وبالكسر ما ليس من جنسه . وقيل بالعكس .

ومنه حديث ابن عباس ( قالوا : مايغنى عنا الإسلام وقد عدلنا بالله )[5] أي أشركنا به وجعلنا له مثلاً .

وفيه ( العلم ثلاثة ، منها فريضة عادلة )[6] أراد العدل في القسمة : أى معدلة على السهام المذكورة في الكتاب والسنة من غير جور »[7] .

---

(١) سورة النحل ، الآية ( ٩ ) .
(٢) التفسير الكبير ٢٣٦/١٠ .
(٣) صحيح البخارى ٢٢١/٢ ، كتاب فضائل المدينة ، باب حرم المدينة ٦٧/٤ ، ٦٩ ، كتاب الجزية ، باب فقه المسلمين وجوارهم وباب اثم من عاهد ثم غدر ، ١٠/٨ ، كتاب الفرائض ، باب اسم من تبرأ من مواليه و١٤٤/٨ ، كتاب الاعتصام ، باب مايكره من التعمق والتنازع في العلم ، صحيح مسلم ٩٩٤/٢ ـ ٩٩٦ ، ٩٩٩ . كتاب الحج ، باب فضائل المدينة .
(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ١٩٠/٣ ـ ١٩١ .
(٥) صحيح مسلم ٢٣١٨/٤ ، كتاب التفسير ، حديث رقم ٣٠٢٣ .
(٦) سنن أبي داود ٣٠٦/٣ . كتاب الفرائض ، باب ماجاء في تعليم الفرائض ؛ وسنن ابن ماجة ٢١/١ المقدمة ، باب اجتناب الرأي والقياس ، حديث رقم ( ٥٤ ) . وهو ضعيف . انظر : الذهبي في التلخيص ٣٣٢/٤ ؛ وناصر الألباني ، تحقيق مشكاة المصابيح ٨٠/١ حديث ( ٢٣٩ ) .
(٧) النهاية في غريب الحديث والأثر ١٩٠/٣ ـ ١٩١ .

ويقول أيضاً في الجور : « وفي حديث ميقات الحج ( وهو جور عن طريقنا )[(١)] أي مائل عنه ليس على جادته ، من جار يجور إذا مال وضل .

ومنه الحديث ( حتى يسير الراكب بين النطفتين لا يخشى إلا جوراً )[(٢)] أي ضلالاً عن الطريق هكذا روى الأزهرى وشرح . وفي رواية ( لا يخشى جوراً ) بحذف إلاّ ، فإن صحّ فيكون الجور بمعنى الظلم »[(٣)] .

ويتبين مما عرضناه أن العدل يستعمل في القرآن والسنة في معانى الحكم بالحق والاستقامة والمماثلة . والتعديل النسبة إلى ذلك كله ، وأن الجور يدور حول نقيض ذلك كله من الميل في الحكم وعدم الاستقامة وعدم المساواة . والتجوير هو النسبة إلى ذلك وهي نفس المعاني اللغوية التي رأيناها لكلمات العدل والتعديل والجور والتجوير عند علماء اللغة .

## ٣ ـ العدل والجور في اصطلاح المتكلمين :

أما العدل والجور والتعديل والتجوير فيقول الجرجانى في ذلك : « العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط ، .... وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة ، وهو الاعتدال والاستقامة ، وهو الميل إلى الحق »[(٤)] .

وقال أيضاً : « الظلم : وضع الشيء في غير موضعه ، وفى الشريعة عبارة عن التعدى عن الحق إلى الباطل وهو الجور ، وقيل هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد[(٥)] .

---

(١) صحيح البخاري ١٤٣/٢ ، كتاب الحج ، باب ذات عرق لأهل العراق .
(٢) النهاية في غريب الحديث ٣١٣/١ .
(٣) النهاية ٣١٣/١ .
(٤) التعريفات ، ص ( ١٢٨ ) .
(٥) التعريفات ، ص ( ١٨٦ ) تحقيق ابراهيم الأبيارى .

وجاء في المعجم الفلسفي : والعدالة عند الفلاسفة هي المبدأ المثالي ، أو الطبيعي ، أو الوضعي الذى يحدده معنى الحق ، ويوجب احترامه وتطبيقه . فإذا كانت العدالة متعلقة بالشيء المطابق للحق دلت على المساواة والاستقامة ، وإذا كانت متعلقة بالفاعل دلت على إحدى الفضائل الأصيلة ، وهى الحكمة والشجاعة ، والعفة والعدالة[١] .

قال أبو البقاء « العدل : أصله الجور .... والعدل أن يعطى ما عليه ويأخذ ما له[٢] .

ويقول الأحمدنكرى : « العدل ضد الظلم ، واحقاق الحق واخراج الحق عن الباطل أي ممتازاً عنه والأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط »[٣] .

ويقول أبو البقاء : « الظلم بالضم : وضع الشيء في غير موضعه ، والتصرف في حق الغير ، ومجاوزة حد الشارع »[٤] .

**ـ التعقيب :**

هذا ، والذى يهمنا في هذا المقام هو معنى التعديل والتجوير عند علماء الكلام ، ومعرفة ماترتب على هذه المعانى عندهم من عقائد صحيحة أو باطلة وذلك على ضوء مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك .

أما المعتزلة فقد سبق وأن رأينا أن معنى العدل عندهم توفيه حق الغير واستيفاء الحق منه ، وبالنسبة لله تعالى المراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة .

وإذا كان تفسيرهم للعدل بصفة عامة يتفق مع التفسير اللغوى والشرعى لما يتضمنه من معانى توفية الحق واستيفائه ، ومعانى الاستقامة والكمال والمساواة ... إلى غير ذلك وتجنب الجور والحيد عن الطريق المستقيم ـ إذا كان تفسيرهم للعدل بصفة

---

(١) المعجم الفلسفي ٢/٥٨ ـ ٥٩ .
(٢) الكليات ٣/٢٥٢ ، ٢٥٤ .
(٣) الكليات ٣/١٧٦ .
(٤) جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ٢/٣٠٤ .

عامة يتضمن هذه المعانى وكان لا غبار عليه في تفسيرهم لعدالة الله ـ فإن تفسيرهم لعدل الله تعالى على نحو ماسبق تفسير غير صحيح ويقوم على عقائد باطلة ويستلزم في نفس الوقت عقائد باطلة كذلك .

وواضح أن تعريف المعتزلة للعدل في حق الله تعالى مبنى على أمور سبق أن بينا فيها انحرافهم عن الصواب . من ذلك قولهم « ولا يخل بما هو واجب عليه » وهذا مبنى على أصلهم في الإيجاب العقلى على الله تعالى .

ومنه قولهم ( وأن أفعاله كلها حسنة ) ويعنى هذا عندهم خلق العبادلأفعالهم حتى إذا عوقبوا في الآخرة على سيئاتهم كان ذلك العقاب عدلاً لا ظلم فيه لأنه يكون جزاء لخالق الفعل على فعله هو وليس على فعل غيره كما هو مقتضى قول من يذهب إلى خلق الله لأفعال العباد . وسيأتي إبطال قول المعتزلة بذلك(١) .

فخلق الله لأفعال العباد وحسابهم عليها لا ظلم فيه ؛ لأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة مكتسبون لها ، ومن ثم يقع الجزاء بناء على ذلك على جهة العدل الذى لاظلم فيه .

يقول شيخ الإسلام بن تيميه ـ رحمه الله ـ : « فهو سبحانه منزه عن فعل القبائح ، لا يفعل السوء ولا السيئات ، مع أنه سبحانه خالق كل شيء : أفعال العباد وغيرها . والعبد إذا فعل القبيح المنهى عنه كان قد فعل سوءاً وظلماً وقبيحاً وشراً ، والرب قد جعله فاعلاً لذلك ، وذلك منه سبحانه عدل وحكمة وصواب ووضع للأشياء مواضعها ، فخلقه سبحانه لما فيه نقص أو عيب للحكمة التى خلقه لها هو محمود عليه ، وهو منه عدل وحكمة وصواب وإن كان في المخلوق عيباً »(٢) .

ويقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : « وفى قوله صلى الله عليه وسلم « ماضٍ فيَّ حكمك عدل فيَّ قضاؤك » ردٌ على طائفتى القدرية والجبرية .... إلى أن يقول : وزعمت

---

(١) راجع ص ( ٢٣٨ ) من هذا البحث .

(٢) جامع الرسائل ص ( ١٣٠ ) ، رسالة في كون الله عادلاً وفى تنزهه عن الظلم .

القدرية أن العدل إخراج أفعال الملائكة والجن والإنس عن قدرته وخلقه ـ والصواب أن العدل وضع الأشياء مواضعها التى تليق بها وانزالها منازلها »[١] .

أما فيما يتعلق بالظلم فإنهم يفسرونه ـ كما سبق ـ بالضرر الذى لانفع فيه ولادفع ضرر ولا استحقاق . ومن هنا أوجبوا على الله أموراً كالعوض عن الآلام وفعل الصلاح والأصلح واللطف لما يرونه من أن ترك هذه الأمور إذا لم يكن فيها نفع أو دفع ضرر أو استحقاق يعد ظلماً .

يقول شيخ الإسلام ابن تيميه في تصوير رأى المعتزلة في العدل والظلم وتبيين خطئهم بعد أن بيّن قول الجبرية والأشاعرة ـ يقول : « والقول الثاني ـ يعنى قول المعتزلة ـ أنه عدل لايظلم لأنه لم يرد وجود شيء من الذنوب : لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان ، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته كما فعلوه عاصيين لأمره ، وهو لم يخلق شيئاً من أفعال العباد : لا خيراً ولا شراً ، بل هم أحدثوا أفعالهم فلما أحدثوا معاصيهم استحقوا العقوبة عليها ، فعاقبهم بأفعالهم ، لم يظلمهم ، وهذا قول القدرية من المعتزلة وغيرهم »[٢] .

ويُخطِّيء شيخ الإسلام رأى المعتزلة في العدل والظلم ببيان مايترتب عليه من الأخطاء العقدية ، كخروج أفعال العباد من أن تكون مقدورة لله ، وكأن يكون في ملك الله ما لا يشاء وأن يشاء ما لا يكون فيقول : « وهؤلاء عندهم لا يتم تنزيهه عن الظلم إن لم يجعل غير خالق لشيء من أفعال العباد ، بل ولا قادر على ذلك ، وإن لم يجعل غير شاء لجميع الكائنات ، بل يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، إذ المشيئة عندهم بمعنى الأمر[٣] » .

---

(١) شفاء العليل ، ص ( ٥٧٤ ـ ٥٧٦ ) بتصرف يسير .
(٢) جامع الرسائل ، ص ( ١٢١ ـ ١٢٦ ) .
(٣) جامع الرسائل ص ( ١٢١ ـ ١٢٦ ) مع بعض الحذف ، وانظر : منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيميه ١/١٣٣ ـ ١٤١ ، ٤٥٥ ـ ٢/٢٩٤ ـ ٣٠٢ ، ٣٠٤ ـ ٣١١ .

وينقد شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ مفهوم الظلم عند المعتزلة في معرض نقده للفرق بأنهم يقولون : إنه إضرار غير مستحق ؛ ويبين أنه منتف فى حق الله تعالى فيقول :.... « والثاني : أنه اضرار غير مستحق ، وهذا أيضاً منتف في حق الله تعالى » .

وهؤلاء يقولون : لو قدّر الذنوب وعذّب عليها لكان إضراراً غير مستحق ، والله منزه عنه .... ، وإذا فعل مايشاء بمقتضى حكمته وقدرته كان هذا ظلماً عندهم ، فإنهم يجعلون ظلمه من جنس ظلم العباد ، وعدله من جنس عدلهم ، وهم مشبهة الأفعال[1] .

فخطأ المعتزلة إذن في مفهوم العدل أنهم بنوه على أمور باطلة من إيجاب بعض الأمور على الله عز وجل إيجاباً عقلياً ، ورتبوا عليه عقائد باطلة وذلك بإخراج أفعال العباد عن مشيئة الله تعالى وقدرته .

وخطأهم في مفهوم الظلم أنهم بنوه على قياس أفعال الله تعالى بأفعال خلقه ، فما يعد في حقهم عدلاً يعد في حقه عدلاً وما يعد في حقهم ظلماً يكون في حقه كذلك والله ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا في أفعاله ، ورتبوا على هذا المفهوم عقائد باطلة من إيجاب العوض عن الآلام وفعل الصلاح والأصلح واللطف على الله تعالى ، ومن أن الله تعالى إذا فعل مايشاء بمقتضى حكمته وقدرته كان هذا ظلماً منه إلى غير ذلك .

أما الأشاعرة فقد رأينا أنهم يفسرون العدل بأنه كل ممكن مقدور فهو ما للفاعل أن يفعله .

والظلم عندهم إما التصرف في ملك الغير وإما مخالفة الآمر الذي تجب طاعته ، ويقولون إن الظلم ممتنع لذاته ؛ لأن كل ماسوى الله تعالى فهو ملكه وليس فوقه آمر تجب عليه طاعته .

وواضح من تفسير الأشاعرة للعدل أنهم أخطأوا فيه حينما بنوه على أصلهم في نفى تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والغايات المحمودة والمصالح المحبوبة ، فهو يفعل مايشاء بمحض المشيئة وصرف الإرادة ولا يسأل عما يفعل ، ولا شك أن الله تعالى يفعل

---

(٣) جامع الرسائل ص ( ١٢٧ ـ ١٢٨ ) .

مايشاء ولكن كما أخبر أنه يفعل لحكم وغايات محمودة ويراعى مصالح عباده . وعليه فإنه يترتب على ذلك جواز تعرية أفعال الله تعالى من الحكم والغايات الحميدة وهذا مايؤدى إلى العبث .

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : « وقد زعمت الجبرية أن العدل هو المقدور . وزعمت القدرية أن العدل اخراج أفعال الملائكة والجن والإنس عن قدرته وخلقه . وأخطأت الطائفتان جميعاً في ذلك . والصواب أن العدل وضع الأشياء في مواضعها التى تليق بها وإنزالها منازلها »[١] .

أما تفسيرهم للظلم بما تقدم فإنه يتطرق إليه الخطأ من وجوه :

أولاً : مخالفته للمعانى اللغوية والشرعية للظلم فإنه في اللغة وضع الشيء في غير موضعه وكذلك استعمل في القرآن بنفس المعانى اللغوية ، فالله تعالى نفى الظلم عن نفسه في عدة آيات يفهم منها أنه لا يضع الشيء في غير موضعه ، فلا يعذب من لا يستحق العقوبة ، ولا يفرق بين متماثلين ولا يسوى بين مختلفين .... إلى غير ذلك .

ثانياً : تفسيرهم الظلم بما فسروه به فى حق الله تعالى يؤدى إلى أن يكون الظلم من المستحيل لذاته وليس الأمر كما رأوا ؛ لأنه لو كان كذلك لما حرّمه الله تعالى على نفسه ولما نفاه عن نفسه ، قال تعالى ﴿ إنّ الله لا يظلم الناس شيئاً ﴾[٢] وقال تعالى ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ [٣].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ : « أما القدرية الجبرية فعندهم الظلم لا حقيقة له ، بل هو الممتنع لذاته الذي لا يدخل تحت القدرة . فلا يقدر الرب تعالى عندهم على مايسمى ظلماً حتى يقال ترك الظلم وفعل العدل . فعلى قولهم لا فائدة في قوله صلى الله

---

(١) شفاء العليل ص ( ٥٧٤ ـ ٥٧٦ ) بتصرف يسير .

(٢) سورة يونس ، الآية ( ٤٤ ) .

(٣) سورة فصلت ، الآية ( ٤٦ ) .

عليه وسلم : « عدلٌ فيَّ قضاؤك »[١] ، بل هو بمنزلة أن يقال نافذ فيَّ قضاؤك ولابد وهو معنى قوله « ماضٍ فيَّ حكمك »[١] . فيكون تكريراً لا فائدة فيه . وعلى قولهم فلا يكون ممدوحاً بترك الظلم ، إذ لا يمدح بترك المستحيل لذاته ، ولا فائدة في قوله : ( إني حرمت الظلم على نفسي )[٢] أو يظن معناه أني حرمت على نفسي ما لا يدخل تحت قدرتي وهو المستحيلات . ولا فائدة في قوله ﴿ فلا يخاف ظلماً ولا هضماً ﴾[٣] فإن كل أحد لا يخاف من المستحيل لذاته أن يقع »[٤] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيميه ـ رحمه الله ـ : « ان للناس في تفسير الظلم ثلاثة أقوال :

قيل : هو التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، أو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته ، وكلاهما منتف في حق الله تعالى .

وهذا تفسير المجبرة القدرية من الجهمية ومن وافقهم ، كالقاضي أبي يعلى وأتباعه ، وأبي الفرج ابن الجوزي وغيرهم .... وهؤلاء يقولون : الظلم ممتنع لذاته غير ممكن ولا مقدور ، بل كل ما يمكن فهو عدل غير ظلم ، وإذا عذب جميع الخلق بلا ذنب أصلاً لم يكن ظلماً عند هؤلاء »[٥] .

أما الماتريدية فالذي يظهر من مذهبهم أنهم يحاولون التوسط بين هذه الفرق : فأساس الخلاف بين المعتزلة والماتريدي أن المعتزلة تنفي القبح عن فعل الله وأن أفعاله

---

(١) قطعة من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، رواه الإمام أحمد في المسند ١/٣٩١ ، ٤٥٢ ، وقد صححه الشيخ ناصر الدين الألباني ، صحيح الكلم الطيب ص ( ٧٤ ) الطبعة الرابعة ، المكتب الإسلامي ، وذلك بعد تضعيفه له في تخريج أحاديث العقيدة الطحاوية .

(٢) تقدم تخريجه

(٣) سورة طه ، الآية ( ١١٢ ) .

(٤) شفاء العليل ص ( ٥٧٤ ـ ٥٧٦ ) بتصرف يسير .

(٥) جامع الرسائل ص ( ١٢٧ ـ ١٢٨ ) رسالة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم .

كلها حسنة ، وأنه يفعل ماهو واجب عليه ، أما الماتريدي فإنه ينسب كل الأفعال الحسن والقبيح إلى الله ، ويرى أنه لا يجب على الله شيء ، وان وافقهم في قضية التحسين والتقبيح العقليين .

ويختلف الماتريدي مع المعتزلة كذلك في تسمية الآلام ومايحل بالأطفال من آلام بأنها ظلم ، حتى يجب عليها العوض كما يقول المعتزلة ، ولكنه يرى أن ذلك ليعلم أن الصحة والعافية أفضال من الله تعالى لهم لا لحق عليه ، إذ له أن يخلق كيف شاء صحيحاً وسقيماً ، ويختلف معهم أيضاً في قضية خلق أفعال العباد إذ يرى أن الله خالق أفعال العباد .

والماتريدي وإن كان يتفق أحياناً مع السلف في تفسير الظلم بأنه وضع الشيء في غير موضعه إلا أنه أحياناً يوافق الأشاعرة في أن معناه التصرف في ملك الغير بغير إذن والذى يلزم منه أن يكون الظلم من المستحيل لذاته .

وعليه يمكننا أن نصوب الماتريدية أو نخطأهم حسب موافقتهم لمذهب أهل السنة أو موافقتهم للفرق الأخرى[١] .

---

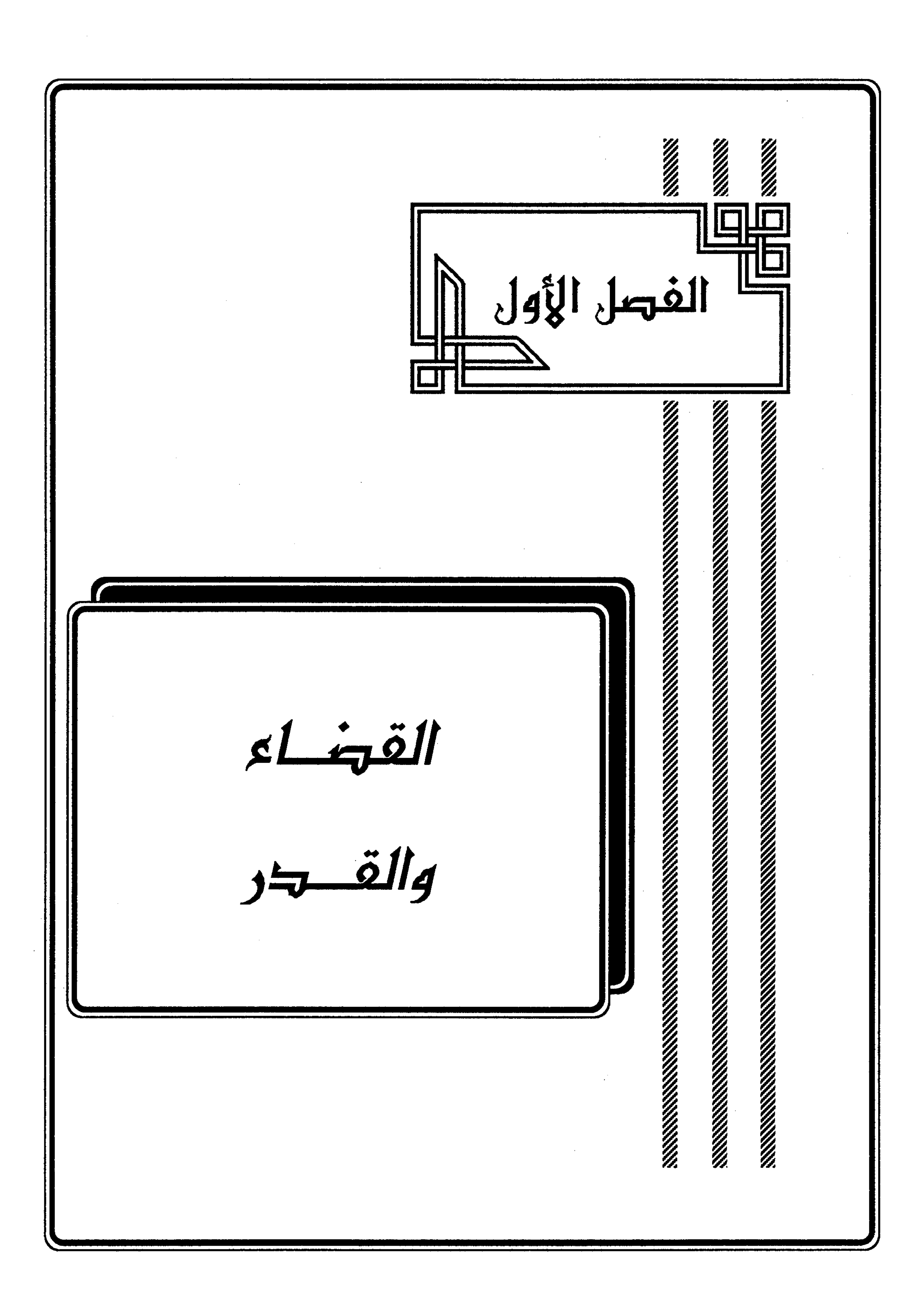
(١) انظر : الماتريدى ـ التوحيد ص ( ٢١٧ ـ ٢١٨ ) تأويلات أهل السنة ١/٣٥٤ ، نقلاً عن ( أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ) .

# الباب الثاني

# القضاء والقدر

# وخلق الله تعالى للأفعال

ويشتمل على الفصول الآتية :



# الفصل الأول

# القضاء والقدر

## تمهيــــد :

قضية القضاء والقدر من أهم القضايا العقدية التي لها دورها الأساسي والفعال في ترسيخ الإيمان بعلم الله الشامل ، ومشيئته العامة ، وقدرته التامة في قلوب الناس ، كما أن لها آثارها العميقة في حياتهم الدينية والإجتماعية .

وقد اشتهر بين الناس أن موضوع القضاء والقدر من الموضوعات الشائكة والتي شغلت فكر الأمم والشعوب على اختلاف حضاراتها وعقائدها وفلسفاتها ، وأن الحيرة في هذه القضية كانت تنتقل جيلاً بعد جيل ، ولعل هذا الزعم أن يكون صحيحاً مادام أن النظر في هذه القضية ومحاولة الكشف عن حقيقتها والوصول فيها إلى ماتطمئن إليه النفس كان عن طريق العقل الإنساني بعيداً عن هداية الدين . وطبيعي أن تختلف نظرات الناس فيها وتتباين أفكارهم وآراؤهم ؛ وذلك لما بين العقول من فوارق إما بسبب استعداداتها الفطرية ، أو بسبب مايحيط بها من بيئات ومؤثرات إضافة إلى أثر المعارف المكتسبة عليها ، كما أن من الطبيعي كذلك أن تحار العقول فيها ؛ وذلك لما يتعلق بها من الأمور الغيبية من العلم السابق بالأشياء ، وكتابة ذلك في اللوح المحفوظ .. إلى غير ذلك من القضايا التي لايمكن للعقل أن يهتدي فيها منفرداً إلى عقيدة صحيحة .

لكن النظر في عقيدة القضاء والقدر من خلال القرآن الكريم وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، والوقوف عند ذلك دون التعمق والخوض في المسكوت عنه يجعلها تبدو غير معقدة ، بل واضحة المعالم بينة الحدود والأركان .

ولقد كان العرب في الجاهلية قبل الإسلام مقرين بتقدير الله تعالى للأشياء وإحاطته بها ، فكانوا يتكلمون به في كلامهم وفي أشعارهم يعزون به أنفسهم على مافاتهم ، كما يروى عن لبيد بن ربيعة أنه قال :

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء أضل[1]

(١) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٣٦ ، ٧٦/٨ .

وقال النابغة الذبياني :

وليس أمرؤٌ نائلاً من هـــواه ... شـيئاً إذا هـــو لــم يكتـــب[(١)]

وروى عن كعب بن زهير قوله :

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني ... سعي الفتـى وهو مخبـوء له القدر

يسعى الفتى لأمور ليس يدركهـــا ... فالنفس واحدة والهـم منتشـــر

والمرء ما عاش ممـــدود له أمـل ... لا تنتهي العيـــن حتى ينتهي الأثر[(٢)]

وكذلك الآيات التي حكت أقوالهم في الاحتجاج بالقدر ونسبة ذلك إلى مشيئة الله تعالى مثل قوله : ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾[(٣)] ، وقوله جل ذكره : ﴿ وقال الذين أشركوا لو شاء الله ماعبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم ﴾[(٤)] .

ثم جاء الإسلام فرسخ عقيدة الإيمان بالقدر في النفوس وزادها شدة ، وجعلها ركنا من أركان الإيمان ، قال تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾[(٥)] ، وقال تعالى : ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾[(٦)] ، وجاء في حديث جبريل الطويل عندما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان ذكر له الإيمان بالقدر فقال ( وتؤمن بالقدر خيره وشره )[(٧)].

---

(١) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، الطبعة الأولى ، التحقيق : عبدالقادر أحمد عطا ، القاهرة مطبعة حسان ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ، ص ٥٥ .

(٢) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، شرح وضبط وتصحيح أحمد أمين ، أحمد الزين ، ابراهيم الأبياري ، بيروت ـ دار الكتاب العربي ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ٣٨١/٢ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١٤٨ ) .

(٤) سورة النحل ، الآية ( ٣٥ ) .

(٥) سورة القمر ، الآية ( ٤٩ ) .

(٦) سورة الفرقان ، الآية ( ٢ ) .

(٧) صحيح مسلم ٣٧/١ كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام والاحسان حديث ( ٨ ) .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول : « إني أجد في كتاب الله قوماً يُسحبون في النار على وجوههم يقال لهم : ﴿ ذوقوا مس سقر ﴾[(١)] ، لأنهم كانوا يكذبون بالقدر . وإني لا أراهم فلا أدري أشيء كان قبلنا أم شيء فيما بقى » ؟[(٢)] .

ويفهم من قول ابن عباس رضي الله عنهما أن الإيمان بالقدر الأزلي كان عقيدة راسخة في قلوب المؤمنين جميعاً ، وأن التكذيب به وانكاره كان أمراً غريباً في تلك الأعصار ، وأن الناس كانوا على الجادة المستقيمة فيما يتعلق بقضية تقدير الله للأشياء وإحاطة علمه بها ، وأن ابن عباس رضي الله عنهما لم يدرك المقالة الشنيعة التي حدثت بعد ذلك وأدركها ابن عمر رضي الله عنهما .

## ا ـ مذهب القدرية :

ويدخل تحت مسمى القدرية فرقتان : القدرية الغلاة أصحاب معبد الجهني ، والمعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال .

والقدرية نسبة إلى القدر . وسميت هذه الفرقة قدرية مع أنهم يكذبون بالقدر ؛ لأنهم نفوه عن الباري جل وعلا ، وأثبتوه لأنفسهم عندما زعموا أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه بعلمه ويخلقها بقدرته ، وبذلك يحقق قدره بنفسه ، وينفرد الغلاة بأنه تعالى لا يعلمها إلا بعد وقوعها[(٣)] .

### ( أ ) القدرية الغلاة :

نشأت بدعة القول بإنكار القدر في أواخر عهد الصحابة ، وأول من عرف بها معبد الجهني الذي يقال إنه تلقى القول بالقدر من رجل من أبناء المجوس وقيل كان

---

(١) سورة القمر ، الآية ( ٤٩ ) .

(٢) تفسير الطبري ١١٠/٢٧ .

(٣) انظر : د. محمد عبد الله دراز ، المختار من كنوز السنة ، شرح أربعين حديثاً ، الطبعة الثانية ، تقديم بخاري أحمد عبده ، الاسكندرية مطابع الثقافة عام ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م ، ص ( ١٨٠ ) .

نصرانياً بالعراق يقال له سنسويه أو سوسن وقد رفع أمره إلى عبدالله بن عمر فتبرأ منه[١] .

( عن يحيى بن يعمر قال : كان أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني فانطلقت أنا وحميد بن عبدالرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا : لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر . فوفّق لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد ، فاكتنفته[٢] أنا وصاحبي أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله ، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليَّ ، فقلت أبا عبدالرحمن : إنه قد ظهر قِبلنا ناس يقرءون القرآن ويتقفّرون[٣] العلم . وذكر من شأنهم وأنهم يزعمون أن لاقدر . وأن الأمر أُنُف[٤] . قال : فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريءٌ منهم ، وأنهم برآء مني . والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ماقبل الله منه حتى يؤمن بالقدر )[٥] .

ويذهب هؤلاء الغلاة إلى إنكار القضاء والقدر ، وأن الله ليس له تقدير أزلي لمقادير الأشياء وصفاتها قبل خلقها ، وأنه لايعلمها قبل كونها ، وأنه أمر العباد ونهاهم وهو لايعلم من يطيعه ممن يعصيه ومن يدخل الجنة ممن يدخل النار ، وإنما يعلم ذلك بعد وقوعه وبعد فعلهم له ، وأن أفعالهم لاتقع بمشيئة الله تعالى وخلقه ـ شأن الموجودات الأخرى ـ وإنما تقع بمشيئتهم وخلقهم لها ، وقد اتفق علماء السلف على تكفيرهم ، قال النووي نقلاً عن القاضي عياض : « والقائل بهذا كافر بلا خلاف »[٦] .

---

(١) انظر : السفاريني ، لوامع الأنوار البهية ، تعليق الشيخ عبد بن عبد الرحمن ابابطين والشيخ سليمان بن سحمان ، قطر ، طبعة الشيخ علي آل ثاني ، ص ( ٢٩٩ ) ؛ وفاروق الدسوقي ، القضاء والقدر في الإسلام ، الطبعة الثانية ، بيروت ، المكتب الإسلامي ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م ، ٢/ ١٠ .

(٢) أى أحطنا به من جانبيه . أنظر : النهاية في غريب الحديث : ٤/ ٢٠٥ .

(٣) يتقفرون العلم : يطلبونه ويتتبعونه .

(٤) أى مستأنف لم يسبق به قدر ولا علم من الله تعالى . انظر : النهاية ١/ ٤٧ .

(٥) صحيح مسلم ١/ ٣٦ كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام حديث ( ٨ ) .

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي ١/ ١٥٦ .

وقد انتهى هذا المذهب بعد انقراض أهله ولم يوجد في الفرق الإسلامية من ينكر العلم السابق بالأشياء قبل كونها ، وإنما أخذ المعتزلة جزءاً من اعتقادهم ـ كما سيأتي

قال النووي[١] : « قال أصحاب المقالات من المتكلمين وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه »[٢] .

ومقتضى مذهب القدرية الغلاة أن أفعال العباد واقعة بخلقهم ومشيئتهم ، وعلم الله بها إنما يكون بعد وقوعها وسيأتي الكلام في أفعال العباد في الفصل الخاص بذلك إن شاء الله .

## ( ب ) مذهب المعتزلة :

يعتبر مذهب المعتزلة امتداداً لمذهب أسلافهم القدرية في نفي القول بالقدر ، ومايترتب على ذلك من القول بخلق العباد لأفعالهم الاختيارية ، وواضح أن نفيهم للقضاء والقدر الأزليين لما يرونه فيهما من معاني الجبر ، إلا أن المعتزلة يثبتون علم الله السابق بالأشياء قبل خلقها خلافاً للقدرية الغلاة الذين ينكرون ذلك ـ كما تقدم ـ قال الشهرستاني : « وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر ، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصري وتلمذ عليه عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر »[٣] .

ويذكر القاضي عبدالجبار معاني القضاء والقدر فيقول : « القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه قال الله تعالى : ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾[٤]، وقال : ﴿ فلما قضى موسى الأجل ﴾[٥] ، وقد يذكر ويراد به الإيجاب ،

---

(١) أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف بن مرى بن حسن الحزامي النووي الشافعي ، عالم بالفقه والحديث ، ت سنة ٦٧٦ هـ ، من مصنفاته : رياض الصالحين ، شرح مسلم . انظر : طبقات الشافعية للسبكي ١٦٥/٥ ؛ الاعلام للزركلي ١٤٩/٨ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١٥٤/١ .

(٣) الملل والنحل ٣٠/١ .

(٤) سورة فصلت ، الآية ( ١٢ ) .

(٥) سورة القصص ، الآية ( ٢٩ ) .

قال الله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ﴾[١] وقد يذكر ويراد به الاعلام والاخبار كقوله : ﴿ وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً ﴾[٢] . واستعماله في هذه الوجوه لايمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً في البعض الباقي »[٣] .

ويتسائل المعتزلة : هل الكل بقضاء الله وقدره ؟ ويجيبون عن هذا التساؤل بأنه إن أراد بالقضاء الاعلام والاخبار فكل شيء بقضاء الله ، وان أريد به الخلق فلن يصح في شيء من أفعال العباد لأنها من خلق العباد وإحداثهم[٤] .

وعلى أية حال فمسألة خلق أفعال العباد تعد من كبريات القضايا التي بحثها المعتزلة في باب العدل والكلام عن القضاء والقدر ، وسيأتي التفصيل فيها ، وفي غيرها من مسائل الهداية والاضلال في الفصول الخاصة بذلك ـ إن شاء الله ـ .

## ٢ ـ مذهب الجبرية :

ليس هناك قول مقطوع به حول نشأة الجبرية ، ولايعرف لها إمام معين ولكن ذكر أن القول بالجبر تفشى أثناء حكم بني أمية حينما انتشرت المعاصي واعتذر الناس عن معاصيهم بالقدر فظهرت فتنة معبد الجهني وهي ( القول بنفي القدر ) كرد فعل للقول بالجبر ، وهذا القول تكاد تجمع عليه كتب المعتزلة وتنتهي السلسلة فيه إلى الشيعة مما يضعف هذا الرأى ؛ لأن الصراع كان محتدماً بين الأمويين والعلويين حول الخلافة وبنو أمية لم يكونوا أول من تكلم في الجبر وإنما يرجع الأمر إلى ما قبل ذلك ، ويرى بعض الباحثين أن فتنة القول بالجبر نشأت كرد فعل لقول القدرية[٥] وكان أول من أظهر القول بالجبر الجهم بن صفوان ، إلا أن الشهرستاني ذكر عند الحديث عن الجهم أنه من الجبرية الخالصة مما يدل على أنه لم يكن أول من قال بها ، ولكنه يمكن أن يكون قد أظهرها ونسقها ودعا إليها .

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ( ٢٣ ) .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ( ٤ ) .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ص ( ٤٢٠ ) وشرح الأصول الخمسة ص (٧٧٠ـ٧٧١).

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) انظر : فاروق الدسوقي ، القضاء والقدر في الإسلام ١٣١/٢ ـ ١٣٢ ، والنشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، الطبعة السابعة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٧ م ، ٣١٤/١ .

والجبرية يقولون : إن العبد مجبور في أفعاله كلها ، وأن الله تعالى أرادها بمشيئته وأنفذها بقدرته وحده ، وأن العباد لاقدرة لهم ولا استطاعة وإنما تنسب الأفعال إليهم على سبيل المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة وطلعت الشمس وأمطرت السماء إلى غير ذلك .

ومقتضى ذلك أن الجبرية يؤمنون بالقضاء والقدر ، وأن كل شيء في هذا الكون قد سبق به قضاء الله وقدره أزلاً ؛ ولكن إيمانهم بالقضاء والقدر لايتوقف عند إثباتهم للعلم الإلهي السابق بكل مافي الكون من أفعال اضطرارية أو اختيارية ؛ ولكنه يتعدى ذلك إلى القول بالجبرية المطلقة لله تعالى في كل ماقضاه وقدّره حتى تشمل هذه الجبرية جميع أفعال العباد كما ذكرنا آنفاً .

### ٣ـ مذهب الأشاعرة :

القضاء عند الأشاعرة هو إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهي عليه فيما لايزال . والقدر : هو إيجاده إياها على قدر مخصوص ، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها[٢] .

ويذهب الأشاعرة إلى أن كل كائن في هذا الكون فهو بقضاء الله وقدره ، خيره وشره وأنه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وأن الله خالق أفعال العباد خيرها وشرها ، وأن قدرة العباد ليس لها تأثير في أفعالهم ، اللهم إلا مجرد مقارنتها للقدرة القديمة في خلق هذه الأفعال ، وهو مايسمونه كسباً كما سيأتي تفصيل القول فيه في فصل أفعال العباد .

قال الأشعري : « فإن قال قائل : فهل قضى الله تعالى المعاصي وقدّرها ؟ قيل له : نعم ؛ بأن خلقها ، وبأن كتبها وأخبر عن كونها ، كما قال : ﴿ وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب ﴾[١] يعني : أخبرناهم وأعلمناهم وكما قال تعالى :

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ( ٤ ) .

(٢) شرح المواقف ، ص (٢٩٦) .

﴿ إلا امرأته قدرناها من الغابرين ﴾[1] يريد : كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين ، ولانقول قضاها وقدرها بأن أمر بها »[2] .

### ٤ ـ مذهب الماتريدية :

القضاء عند الماتريدية هو الحكم بالشيء والقطع على مايليق به ، وهو إيجاد الله تعالى الأشياء على وجه الاحكام والاتقان ، والقدر هو الحد الذي يخرج عليه كل شيء من خير أو شر ، من حسن أو قبح ، من حكمة أو سفه ، وبيان ماعليه يقع كل شيء من زمان ومكان ، وحق وباطل ، وماله من الثواب والعقاب .. إلخ[3] . وعليه فيكون القضاء حادثاً ، فهو صفة فعل . ويكون القدر قديماً ، لأنه راجع إلى صفة العلم ، وفي هذا يختلفون مع الأشاعرة ؛ لأن القضاء عندهم هو إرادة الله الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر هو تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة ـ كما مر ـ ويبدو من هذه التفرقة أن معنى القدر عند الأشاعرة هو معنى القضاء عند الماتريدية ، ومعنى القضاء عند الأشاعرة هو معنى القدر عند الماتريدية ؛ ولكن هذا الفرق عند التحقيق غير مؤثر وذلك لأن كلاً من الأشعرية والماتريدية يثبتون القضاء والقدر ويضيفونهما إلى الله تعالى .

ويذهب الماتريدية إلى أن كل حادث فهو بقضاء الله وقدره ، وأن الله تعالى خلق جميع الكائنات بما في ذلك أفعال العباد ، فقد خلقها الله تعالى وكسبها العباد ، ولكن كسب العباد عند الماتريدية يختلف عنه عند جمهور الأشعرية ، وذلك لما يثبتونه من تأثير عزم العبد المصمم في إيجاد الفعل مما يدل على أن للعبد مدخلاً في إيجاد الفعل لامجرد المقارنة كما يقول الأشاعرة .

---

(١) سورة النمل ، الآية ( ٥٧ ) .
(٢) اللمع ، ص ( ٨١ ) .
(٣) انظر : الماتريدي ، التوحيد ص ( ٣٠٦ ـ ٣٠٧ ) ؛ والنسفي ، التمهيد ص ( ٣٣٢ ـ ٣٣٣ ) ؛ وتبصرة الأدلة ٢/١٦٣ ـ ١٦٤ .

يقول الشيخ عبد الرحيم شيخ زاده : « ذهب مشايخ الحنفية إلى أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد[(١)] .

وهكذا قرر الشيخ أبو زهرة في حكايته رأي الماتريدية[(٢)] ـ كما سيأتي إثبات رأيهم وأدلتهم ومناقشتها في الفصول التالية في خلق الأفعال والهداية والإضلال والخير والشر .. إلخ .

## ٥ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن كل شيء بقضاء الله وقدره ، والقضاء والقدر عندهم أربع مراتب ، كما جاءت في القرآن وأخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تعالى :

الأولى : علم الله السابق بالأشياء قبل كونها ، وبما هم عاملوه (أى العباد) قبل إيجادهم ، فقد علم الله تعالى ماكان وماسيكون ومالم يكن لو كان كيف يكون ، قال تعالى : ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾[(٣)] وقال تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾[(٤)] فدلت هذه الآية على أنه تعالى عالم بما ستكون عليه ذرية آدم قبل خلقهم وقال تعالى : ﴿ وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾[(٥)] ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن أولاد المشركين ، فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين »[(٦)] .

---

(١) نظم الفرائد ص ( ٧٢ ـ ٧٣ ) .

(٢) انظر : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ( ١٨٢ ) .

(٣) سورة البقرة ، الآية ( ٢٩ ) .

(٤) سورة البقرة ، الآية ( ٣٠ ) .

(٥) سورة الطلاق ، الآية ( ١٢ )

(٦) صحيح البخاري ١٠٤/٢ ، باب في الجنائز ، باب ماقيل في أولاد المشركين ؛ وصحيح مسلم ٢٠٤٩/٤ كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة ، حديث رقم ( ٢٦٥٩ ) .

ومعنى الحديث : الله أعلم بما كانوا عاملين لو عاشوا .

المرتبة الثانية : كتابته لها قبل كونها . قال تعالى : ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾[(١)] .

وقد ذكر ابن القيم أن أصح ماقيل في هذه الآية أن الزبور جميع الكتب المنزلة من السماء لا تختص بزبور داود ، والذكر أم الكتاب الذي عند الله ، والأرض الدنيا ، وعباده الصالحون أمة محمد صلى الله عليه وسلم . وقال تعالى : ﴿ إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ماقدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾[(٢)] ، فجمع بين الكتابين الكتاب السابق لأعمالهم قبل وجودهم والكتاب المقارن لأعمالهم . وقال تعالى : ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ﴾[(٣)] .

وقال صلى الله عليه وسلم : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء »[(٤)] ، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « كتب الله عز وجل مقادير الخلائق كلها قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال : وعرشه على الماء »[(٥)] .

المرتبة الثالثة : مشيئته المتناولة لكل موجود ، فلا خروج لكائن عن مشيئته كما لاخروج له عن علمه . قال ابن القيم : « وهذه المرتبة قد دل عليها إجماع الرسل من

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ( ١٠٥ ) .
(٢) سورة يس ، الآية ( ١٢ ) .
(٣) سورة الحديد ، الآية ( ٢٢ ) .
(٤) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري ١٧٥/٨ كتاب التوحيد ، وكان عرشه على الماء من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه .
(٥) صحيح مسلم ٢٠٤٤/٤ ، كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام ، حديث ( ٢٦٥٣ ) .

أولهم إلى آخرهم ، وجميع الكتب المنزلة من عند الله ، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه ، وأدلة العقول والعيان ، وليس في الوجود موجب ومقتض إلا مشيئة الله وحده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن »[١] . قال تعالى : ﴿ ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد ﴾[٢] ، وقال تعالى : ﴿ كذلك الله يفعل ما يشاء ﴾[٣] . وقال : ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ﴾[٤] .

وقال صلى الله عليه وسلم : « اشفعوا تؤجروا ويقضي الله على لسان نبيه مايشاء »[٥] ، وقال في حديث علي بن أبي طالب حين طرقه صلى الله عليه وسلم ليلاً فقال : « ألا تصليان ؟ فقال علي : إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا »[٦] .

المرتبة الرابعة : خلقه له وإيجاده وتكوينه ، فإنه لا خالق إلا الله ، والله خالق كل شيء ، فهو الخالق وحده وماسواه فمخلوق .

قال ابن القيم : « وهذا أمر متفق عليه بين الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ، وعليه اتفقت الكتب الإلهية والفطر والعقول والاعتبار ، وخالف في ذلك مجوس الأمة فأخرجت طاعات ملائكته وأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين ـ وهي أشرف ، مافي العالم ـ

---

(١) شفاء العليل ، ص ( ٩٦ ) .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٥٣ ) .
(٣) سورة آل عمران ، الآية ( ٤٠ ) .
(٤) سورة يونس ، الآية ( ٩٩ ) .
(٥) صحيح البخاري ٨٠/٧ كتاب الأدب ، باب قول الله تعالى : « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها » ؛ وصحيح مسلم ٢٠٢٦/٤ كتاب البر ، باب استحباب الشفاعة فيما ليس بحرام ، حديث ( ٢٦٢٧ ) ؛ عن أبي موسى الأشعري .
(٦) صحيح البخاري ١٩٠/٨ كتاب التوحيد ، باب في المشيئة والارادة ؛ وصحيح مسلم ٥٣٨/١ كتاب صلاة المسافرين ، باب فيما روى فيمن نام الليل أجمع حديث ( ٧٧٥ ) .

عن ربوبيته وتكوينه ومشيئته ، بل جعلوهم هم الخالقين لها ، ولا تعلق لها بمشيئته ، ولاتدخل تحت قدرته »[١]. قال تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾[٢] وهي آية عامة تشمل كل الأفعال والحركات والسكنات والأعيان وقال تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾[٣] .

وقال صلى الله عليه وسلم : « إن الله يصنع كل صانع وصنعته »[٤] .

هذه هي مراتب القضاء والقدر عند أهل السنة ، فهم يؤمنون بقضاء الله وقدره ومشيئته العامة النافذة ، وأنه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، ويؤمنون بالحِكَم والغايات المحمودة في أفعال الرب تعالى وأوامره ، قائمين مع ذلك بالأمر والنهي ، ويصدقون بالوعد والوعيد ، فلا تناقض عندهم بين إثبات القضاء والقدر والأمر والنهي ولابين إرادة الله ومشيئته العامة النافذة وإرادة المخلوق ومشيئته ، ولا تلازم عندهم بين الإرادة العامة والمحبة والرضى ، والله تعالى يريد الكفر من الكافر ويشاؤه ، ولايرضاه ولايحبه ، فيشاؤه كوناً ، ولايرضاه ديناً ، رادين بذلك على القدرية والمعتزلة الذين يزعمون إن الله شاء الإيمان من الكافر ، ولكن الكافر شاء الكفر ، فجعلوا مشيئة الكافر تغلب مشيئة الله عز وجل ؛ ولذلك انتهج السلف في كل اعتقادهم منهجاً وسطاً بين طرفي الافراط والتفريط ، وهداهم الله تعالى لما اختلف فيه من الحق بإذنه ، فقسموا الإرادة إلى ارادتين : إرادة كونية قدرية وإرادة دينية أمرية شرعية ، والهداية إلى مراتب ... إلخ ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

وأهل السنة إذ يؤمنون بالقضاء والقدر ومقتضاهما على نحو ماتقدم فإنهم يكونون قد أقرّوا كلاً من الطرفين المتناقضين ( الجبرية والقدرية ) على ماعندهم من

---

(١) شفاء العليل ص ( ١٠٩ ) .

(٢) سورة الزمر ، الآية ( ٦٢ ) .

(٣) سورة الصافات ، الآية ( ٩٦ ) .

(٤) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد ص ( ٧٣ ) ؛ والبيهقي في الأسماء والصفات ص ( ٢٦ ) ؛ والحاكم في الإيمان ٣٢/١ وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي .

الحق وما أصابوا فيه ، ونبذوا ما اعتقدوه من الباطل وابتدعوه ، صوّبوا الجبرية في إثباتهم مشيئة الله العامة وقدرته النافذة وفي خلق الله لجميع الكائنات ، وخطأوهم في سلب القدرة والإرادة والمشيئة عن العبد . وصوّبوا المعتزلة والقدرية في اثباتهم قدرة العبد ومشيئته وأنه يفعل حقيقة ، وخطأوهم في إنكارهم خلق الله لأفعال العباد ، ونفيهم مشيئة الله العامة وأن يكون قادراً على مقدور العبد .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : « وأما أهل الإيمان فيؤمنون بالقضاء والقدر ، والأمر والنهي ، ويفعلون المأمور ، ويتركون المحظور ، ويصبرون على المقدور ، كما قال تعالى : ﴿ إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين ﴾[1] . فالتقوى تتناول فعل المأمور ، وترك المحظور ، والصبر يتضمن الصبر على المقدور .

وهؤلاء إذا أصابتهم مصيبة في الأرض أو في أنفسهم علموا أن ذلك في كتاب ، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم ، وما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، فسلموا الأمر لله وصبروا على ما ابتلاهم به »[2] .

---

(١) سورة يوسف ، الآية ( ٩٠ ) .

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

## الدراسة التحليلية لمصطلحي القضاء والقدر

### ا ـ القضاء والقدر في اللغة :

يقول الجوهري : « القضاء : الحكم ... وقضى ، أي حكم ومنه قوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾[1] ، وقد يكون بمعنى الفراغ ، تقول : قضيت حاجتي ... وقد يكون بمعنى الأداء والإنهاء ، تقول : قضيت ديني . ومنه قوله تعالى : ﴿ وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ وقضينا إليه ذلك الأمر ﴾[3] ، أي أنهيناه إليه وابلغناه ذلك .

وقد يكون بمعنى الصنع والتقدير .. يقال : قضاه أي صنعه وقدره : ومنه قوله تعالى : ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾[4] ومنه القضاء والقدر[5] .

ويقول أيضاً : « والقَدَر والقَدْر : مايقدره الله عز وجل من القضاء »[6] .

ويقول ابن منظور : « القضاء : الحكم . قال الأزهري : القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه ، وكل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدى أداءً أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضى فقد قضى .

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ( ٢٣ ) .
(٢) سورة الإسراء ، الآية ( ٤ ) .
(٣) سورة الحجر ، الآية ( ٦٦ ) .
(٤) سورة فصلت ، الآية ( ١٢ ) .
(٥) الصحاح ٢٤٦٤/٦ .
(٦) نفس المصدر ٧٨٦/٢ .

ومنه القضاء المقرون بالقدر ، والمراد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق فالقضاء والقدر أمران متلازمان لاينفك أحدهما عن الآخر ، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر ، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء ، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه .

والقضاء : الحتم والأمر . وقضى أي حكم ومنه القضاء والقدر »[١] .

وقال في معنى القدر : « القدر : القضاء الموفق ، القدر والقَدر القضاء والحكم وهو مايقدره الله من القضاء ويحكم به من الأمور »[٢] .

أما الفيروزآبادي فلم يذهب بعيداً عن الجوهري وابن منظور حيث يقول : « القضاء ويُقْصَر الحكم ، والصنع والحتم والبيان »[٣] .

وقال : « القدر محركة القضاء والحكم »[٤] .

## ٢ ـ القضاء والقدر في القرآن والسنة :

أما القضاء والقدر في القرآن ، فالقضاء ورد في القرآن بأكثر من معنى واستعمال :

الأول : بمعنى الحكم والقضاء بين المتخاصمين والمتنازعين وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾[٥] .

الثاني : بمعنى الأمر التشريعي التكليفي مثل قوله : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا

---

(١) لسان العرب ١٨٦/١٥ .
(٢) لسان العرب ٧٤/٥ .
(٣) القاموس المحيط ٣٧٨/٤ .
(٤) القاموس المحيط ١١٤/٢ .
(٥) سورة النساء ، الآية ( ٦٥ ) .

إياه وبالوالدين إحسانا ﴾[١] ، أي أمر .

الثالث : بمعنى الاخبار والاعلام مثل قوله تعالى : ﴿ وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين ﴾[٢] ، وقوله أيضاً : ﴿ وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً ﴾[٣] يعني أخبرناهم في التوراة بذلك .

الرابع : بمعنى أنهى وأتم وأنجز ودليله قوله تعالى : ﴿ ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولا ﴾[٤] . وقوله أيضاً : ﴿ فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر ﴾[٥]. وقوله : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ﴾[٦] .

الخامس : بمعنى الأمر الكوني النافذ ، والقدر الحتمي الذي لايرد ، ودليله قوله تعالى : ﴿ وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ﴾[٧] أي إذا قدّر أمراً وأراده فإنه لابد أن ينفذ بمجرد قوله تعالى ( كن ) ، ويأتي كذلك بمعنى حدد كقوله تعالى : ﴿ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا ﴾[٨] أي قدّر وحدد زمناً ، فهو قضاء حتمي أيضاً ومما يفيد الحتم في هذا المفهوم للقضاء قوله تعالى : ﴿ ولنجعله آية

(١) سورة الإسراء ، الآية ( ٢٣ ) .
(٢) سورة الحجر ، الآية ( ٦٦ ) .
(٣) سورة الإسراء الآية ( ٤ ) .
(٤) سورة الأنفال ، الآية ( ٤٢ ) .
(٥) سورة الأحزاب ، الآية ( ١٣ ) .
(٦) سورة الجمعة ، الآية ( ١٠ ) .
(٧) سورة البقرة ، الآية ( ١١٧ ) .
(٨) سورة الأنعام ، الآية ( ٢ ) .

للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضيا ﴾[١] ، أي قدراً مقدوراً وخلقاً مراداً له سبحانه وفعلاً نافذاً لامرد له[٢] .

وقد ذكر السفاريني نقلاً عن ابن حجر العسقلاني نقلاً عن الأشباه والنظائر لاسماعيل بن أحمد النيسابوري أنه استوعب أوجه القضاء والقدر في القرآن وأنها خمسة عشر وجهاً نذكر بعض مالم نذكره فيما سبق فيما يلي :

بمعنى الأجل ومنها قوله : ﴿ فمنهم من قضى نحبه ﴾ الأحزاب ( ٢٣ ) .

بمعنى الهلاك : ﴿ لقضى إليهم أجلهم ﴾ يونس ( ١١ ) .

بمعنى الوجوب : ﴿ لما قضى الأمر ﴾ إبراهيم ( ٢٢ ) .

بمعنى الإبرام : ﴿ إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها ﴾ يوسف ( ٦٨ ) .

بمعنى الموت : ﴿ فوكزه موسى فقضى عليه ﴾ القصص ( ١٥ ) .

وبمعنى الفعل : ﴿ كلا لما يقض ما أمره ﴾ عبس ( ٢٣ ) يعني حقاً لم يفعل ما أمره .

بمعنى العهد : ﴿ إذ قضينا إلى موسى الأمر ﴾ القصص ( ٤٤ )[٣].

هذا فيما يتعلق بمعنى القضاء في القرآن . أما القدر فيقول الفيروز آبادي في بصائر ذوي التمييز : « وقد ورد القدر ومايتصرف منه لمعان مختلفة :

الأول : بمعنى الشرف والعظمة : ﴿ إنا أنزلناه في ليلة القدر ﴾[٤] .

---

(١) سورة مريم ، الآية ( ٢١ ) .

(٢) انظر الفيروزآبادي ، بصائر ذوي التمييز ٢٧٦/٤ ، وفاروق الدسوقي ـ القضاء والقدر في الإسلام ٣٢٧/١ ـ ٣٢٨ .

(٣) انظر : لوامع الأنوار البهية ٣٥٨/٢ .

(٤) سورة القدر ، الآية ( ١ ) .

الثاني : بمعنى ضيق المكان والعيشة : ﴿ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾[١] أي يضيق .

الثالث : بمعنى التزيين وتحسين الصورة : ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾[٢] صورنا فنعم المصورون ﴿ والذي قدر فهدى ﴾[٣] ، أي خلق فصور .

الرابع : بمعنى الجعل والصنع : ﴿ وقدره منازل ﴾[٤] أي جعل له منازل .

الخامس : بمعنى العلم والحكمة : ﴿ والله يقدر الليل والنهار ﴾[٥] أي يعلم .

السادس : بمعنى القدرة والقوة ﴿ أيحسب أن لن يقدر عليه أحد ﴾[٦] أي يقوى ..

وتقدير الله تعالى الأمور على نوعين :

أحدهما : بالحكم منه أن يكون كذا أو لا يكون كذا ، إما وجوباً وإما إمكاناً ، وعلى ذلك قوله : ﴿ قد جعل الله لكل شيء قدرا ﴾[٧] .

الثاني : بإعطاء القدرة عليه . وقوله : ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾[٢] تنبيه أن كل ماحكم به فهو محمود في حكمه »[٨] .

---

(١) سورة الرعد ، الآية ( ٢٦ ) .
(٢) سورة المرسلات ، الآية ( ٢٣ ) .
(٣) سورة الأعلى ، الآية ( ٣ ) .
(٤) سورة يونس ، الآية ( ٥ ) .
(٥) سورة المزمل ، الآية ( ٢٠ ) .
(٦) سورة البلد ، الآية ( ٥ ) .
(٧) سورة الطلاق ، الآية ( ٣ ) .
(٨) بصائر ذوي التمييز ٢٤٣/٤ ـ ٢٤٤ .

ويقول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وكان أمر الله قدراً مقدورا ﴾[١] : « فالقضاء ماكان مقصوداً في الأصل والقدر مايكون تابعاً له »[٢] .

أما معاني القضاء والقدر في السنة فيقول ابن الأثير : « وقد تكرر في الحديث ذكر القضاء ، وأصله القطع والفصل يقال قضى يقضي قضاء فهو قاض إذا حكم وفصل ، وقضاء الشيء احكامه وإمضاؤه والفراغ منه فيكون بمعنى الخلق . وقال الأزهري : القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه وكل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدى أداءً أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضى فقد قُضي . ومنه القضاء المقرون بالقدر ، والمراد بالقدر التقدير ، وبالقضاء الخلق ، فالقضاء والقدر أمران متلازمان لاينفك أحدهما عن الآخر ، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر ، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء ، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه »[٣] .

وقال في القدر : « في أسماء الله تعالى القادر والمقتدر والقدير فالقادر اسم فاعل من قدر يقدر والقدير فعيل منه وهو للمبالغة ... وقد تكرر ذكر القدر في الحديث وهو عبارة عما قضاه الله وحكم به من الأمور .

( ومنه ذكر ليلة القدر ) وهي الليلة التي تقدر فيها الأرزاق وتقضى .

ومنه حديث الاستخارة ( فاقدره لي ويسره )[٤] . أي اقض لي به وهيئه[٥] .

---

(١) سورة الأحزاب ، الآية ( ٣٨ ) .
(٢) التفسير الكبير ٢١٣/٢٥ .
(٣) النهاية ٢٩٤/٣ .
(٤) صحيح البخاري كتاب التهجد ، باب ماجاء في التطوع مثنى مثنى ٥١/٢ ، وكتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى قل هو القادر ١٦٨/٨ وكتاب الدعوات ، باب الدعاء عند الاستخارة ١٦٢/٧ ، من حديث جابر بن عبد الله .
(٥) النهاية ٢٦٢/٣ .

ويمكننا بعد هذا العرض لاستعمالات القران والسنة لكلمتي القضاء والقدر أن نثبت ماقرره الدكتور فاروق الدسوقي في كتابه القضاء والقدر في الإسلام من معانيهما في الكتاب والسنة ما يأتي :

« القضاء بمعنى إرادة الله النافذة في الخلق والفعل في زمان ومكان وبكيف وبكم محددين ، حسب ماشاء الله عز وجل ، وماسبق في علمه تعالى ، مع تسجيل ذلك في صحائف ومسجلات سماوية ، مع عدم تخلف شيء مما هو مدون عن الحدوث في وقته والمطابقة التامة الدقيقة لما يحدث على الأرض وفي العالم بما هو مدون في هذه الصحائف .

والقدر : هو تقدير كل شيء تقديراً مسبقاً على خلقه وحدوثه ، أي تحديده ماهية وخاصية وصفة ، كماً وكيفاً ، زماناً ومكاناً كذلك »(١) .

## ٣ـ القضاء والقدر في اصطلاح المتكلمين :

أما القضاء والقدر في اصطلاح المتكلمين فيقول الجرجاني : « القضاء لغة الحكم وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ماهي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد »(٢) .

ويقول : « القدر : تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر .

والقدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء ، والقضاء في الأزل والقدر فيما لايزال ، والفرق بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة ، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها »(٣) .

---

(١) القضاء والقدر في الإسلام ١/٣٢٣ ، ٣٢٤ .
(٢) التعريفات ص ( ١٥٥ ) .
(٣) التعريفات ص ( ١٥١ ، ١٥٢ ) .

ويقول التهانوي : « والقضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام ، والتقدير : تحديد كل مخلوق بحدّه الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان ومايترتب عليه من ثواب وعقاب . وكذا القدر » .

ويقول أيضاً : « وأما القضاء عند المتكلمين والحكماء فقال السيد السند في شرح المواقف : قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهي عليه فيما لايزال وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين معتبر في نواتها وأحوالها .

وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها . والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء »(١) .

وقال أبو البقاء : « والتفصيل أن القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت .

والقدر : هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص ، مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني »(٢) .

ويقول عبد النبي الأحمدنكري(٣) : « القضاء في الاصطلاح هو الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ماهي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد » ثم ذكر كلام الجرجاني في القضاء والقدر(٤) .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ٥/١١٧٩ ، ١٢٣٤ ـ ١٢٣٥ .

(٢) الكليات ٤/١٠ ـ ١٢ .

(٣) القاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري الهندي ، صاحب كتاب جامع العلوم الملقب بدستور العلماء .

(٤) جامع العلوم ٣/٧٢ ـ ٧٤ .

وقال الماتريدي : القضاء في حقيقته الحكم بالشيء والقطع على مايليق به ، وأحق أن يقطع عليه ، وأما القدر فهو على وجهين :

أحدهما : هو جعل كل شيء على ماهو عليه من خير أو شر ، من حسن أو قبح ، من حكمة أو سفه ... وعلى مثل هذا قوله : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾[١] .

والثاني : بيان ماعليه يقع كل شيء من زمان ومكان ، وحق وباطل ، وماله من الثواب والعقاب »[٢] .

ويلاحظ أن تفسير القضاء والقدر عند الماتريدي جاء على الأكثر من جعل القدر هو العلم والتحديد والترتيب السابق والقضاء هو الإيجاد أو القطع والحسم بحصول الشيء على ماجرى به القدر .

وعلى هذا النسق والمنوال جاء تعريف الشيخ أبي الوفاء محمد درويش تعريفاً مستخلصاً كذلك من نصوص القرآن الكريم قائلاً : « إذن فالقدر هو القانون الحكيم الذي وضعه أحكم الحاكمين بعلمه وإرادته وحكمته ، ليسير على إحكامه كل شيء في هذا الوجود ، من السماء ومافيها ، إلى الأرض وماعليها ، ومابين ذلك ﴿ وما كان ربك نسيا ﴾[٣] .

والقضاء : هو إبراز أثر هذا القانون في الخارج ، أي إيجاد الكائنات ، وتسييرها على حسب ماقدر الله لها في الأزل . فهو كما قال ابن الأثير كالبناء ، والقدر كالأساس »[٤] .

---

(١) سورة القمر ، الآية ( ٤٩ ) .
(٢) كتاب التوحيد ص ( ٣٠٦ ـ ٣٠٧ ) بتصرف يسير .
(٣) سورة مريم ، الآية ( ٦٤ ) .
(٤) القضاء والقدر ، الطبعة الثانية ، مصر مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م ، ص ( ٢٧ ـ ٢٨ ، ٢٣ ) .

أما ابن حزم الأندلسي فقد عرّف القضاء والقدر معاً بقوله : « القضاء والقدر حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمّه وبكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا »[١] .

ويلاحظ أنه كذلك جمع في هذا التعريف بين معنى القضاء من الحكم وكونه ووقوعه ، ومعنى القدر من الترتيب والتحديد والتأقيت .

وكل هذه التعريفات للقضاء والقدر تثبت لله تعالى الحكم والتقدير والعلم السابق بالكائنات قبل خلقها ووجودها ، فهي وإن اختلفت في عباراتها وفي نسبتها للقضاء أو للقدر لاتختلف في مضمونها ، إلا أن أكثر المتكلمين جروا على جعل القدر هو العلم والتقدير والتحديد والترتيب ، والقضاء هو الإيجاد والحتم والحسم حاشا الأشاعرة الذين عكسوا الأمر فيكون القضاء عندهم هو القدر عند غيرهم والقدر عندهم هو القضاء عند غيرهم .

**التعقيب :**

وعلى ضوء ماتقدم يتضح أن المتكلمين استعملوا لفظي القضاء والقدر بما لايخرج عن معانيهما اللغوية واستعمالاتهما في القرآن والسنة ، وحتى الذين أخرجوا أفعال العباد عن أن تكون بقضاء الله وقدره لم يكن ذلك لعدم دلالة هاتين اللفظتين على الخلق عندهم ، وإنما نشأ ذلك من اعتبارات أخرى عندهم ، وهي تقدير مسئولية العبد عن عمله ومايرونه من ضرورة تحقيق العدل في الجزاء كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الخاص بخلق أفعال العباد .

وإذا كان الأمر كذلك فما هو منشأ خطأ المتكلمين في باب القضاء والقدر ؟

يمكن حصر خطأ المتكلمين في باب القضاء والقدر في النقاط الآتية :

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥٢/٣ .

أمـا القـدرية الغـلاة فـإنكارهم للقـضـاء والقـدر فـيـه انكار واضح لما جـاءت به النصوص المتعاضدة من الكتاب والسنة ، والتي أثبتت أن الله تعالى عالم بالأشياء قبل كونها ، وأنه قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ـ كما مر في الحديث ـ فالله تعالى علم منذ الأزل ماكان وماسيكون ومالم يكن أن لو كان كيف يكون ، كما سبق أن أوضحنا ذلك في بياننا لمراتب القضاء والقدر .

قـال تعـالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾[1] ، وقـال تعـالى : ﴿ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون ﴾[2] فـقـد سبق في علم الله تعالى أن رسـله ينتصرون وجنوده يغلبون أعداءهم . وقـال تعـالى : ﴿ ألم تر أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير ﴾[3] ، وقـال تعـالى : ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير ﴾[4] فقد أخبر الله تبارك وتعالى عن علمه بما يقع في الكون قبل أن يخلق النفوس . قال ابن كـثـيـر : وهذه الآية الكريمة العظيـمـة من أدل دليل على القـدرية نفـاة العلم السـابق ـ قبحهم الله ـ[5] فإنكار القدرية الغلاة للقضاء والقدر حتى بمعنى العلم الإلهي السابق بالموجودات قبل خلقها فيه نسبة الجهل إلى الله عز وجل والجهل محال في حقه سبحانه وتعـالى . ثم إنهم إذ ينكرون القـدر إنما ينكرونه ظناً منهم أن ذلك يقـتـضي الجـبـر في أفعال العباد ، وهذا فـهم خاطيء لا تقـتـضيه النصوص المثبتة لتلك العقيدة ، وعنصر الحتم في حصول ماقضى الله وقدره إنما يرجع إلى مجرد ضرورة تحقيق العلم الإلهي باعتباره علماً محيطاً لايلحقه نقص ولاجهل .

---

(١) سورة القمر ، الآية ( ٤٩ ) .
(٢) سورة الصافات ، الآيات ( ١٧١ ـ ١٧٣ ) .
(٣) سورة الحج ، الآية ( ٧٠ ) .
(٤) سورة الحديد ، الآية ( ٢٢ ) .
(٥) تفسير ابن كثير ٣١٥/٤ .

وأما المعتزلة فيرجع خطأهم إلى أنهم اقتصروا في مفهوم القضاء والقدر فيما يتعلق بأفعال العباد على مجرد علم الله تعالى بها دون أن يثبتوا بقية عناصر هذا المفهوم من الكتابة والمشيئة والخلق فقصروا بذلك في تفسير القضاء والقدر عن مفهومه الشرعي الصحيح .

وقد أدى بهم ذلك إلى إفراطهم في تقدير إرادة العباد لأفعالهم وقدرتهم عليها حتى أدى بهم ذلك إلى إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد حيث أخرجوها عن سلطان مشيئته وقدرته فأخرجوها بذلك من نطاق قضائه وقدره .

وأخطأ المعتزلة كذلك في تسويتهم بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضى ، فالمعاصي عندهم ليست محبوبة لله ولامرضية ومن ثم فليست بإرادة الله وخلقه ، وإنما هي بإرادة العباد وخلقهم ، أي أنها خارجة ـ كما قلنا ـ عن نطاق القضاء والقدر . ويرى أهل السنة أن الإرادة إرادتان إرادة كونية قدرية وهذه لا تلازم بينها وبين المحبة والرضا ، وإرادة دينية أمرية شرعية وهذه يلزم منها أن تكون محبوبة لله ومرضية له .

وأما الجبرية فيرجع خطأهم إلى ما فهموه من أن إثبات القضاء والقدر ، ومايتضمنه من إثبات المشيئة العامة لله تعالى والقدرة النافذة على كل شيء ، يقتضي الحكم بأن العبد مجبور في أفعاله لاقدرة له ولا استطاعة ولا اختيار ، وإنما هو محل لأفعال الله عز وجل فهو كالريشة في مهب الرياح ، مخالفين في ذلك إدراك الإنسان الحسي المباشر بأن له اختياراً ومشيئة ، وأنه يفرق بين الحركات الاضطرارية كالرعشة وبين حركاته الاختيارية .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « قابل القدرية قوم من العلماء والعباد وأهل الكلام والتصوف فأثبتوا القدر وآمنوا بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه وأنه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهذا حسن ، لكنهم قصروا في الأمر والنهي والوعد والوعيد وأفرطوا حتى غلا بهم الأمر إلى الإلحاد فصاروا من جنس المشركين الذين قالوا : ﴿ لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾[1] [2].

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ١٤٨ ) .

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٩٩ .

وقد أخطأ الجبريون كذلك إذ فهموا من أن الكون إذا كان بقضاء الله وقدره يقتضي أن يكون كل مافيه محبوباً له مرضياً عنده ، حتى مافيه من الكفر والمعاصي ؛ تسوية منهم بين مايريده الله ويشاؤه ، ومايحبه ويرضاه ، وهذا خطأ فلا تلازم بين الإرادة الكونية وبين المحبة والرضى على نحو مابيناه عند عرضنا لمذهب السلف .

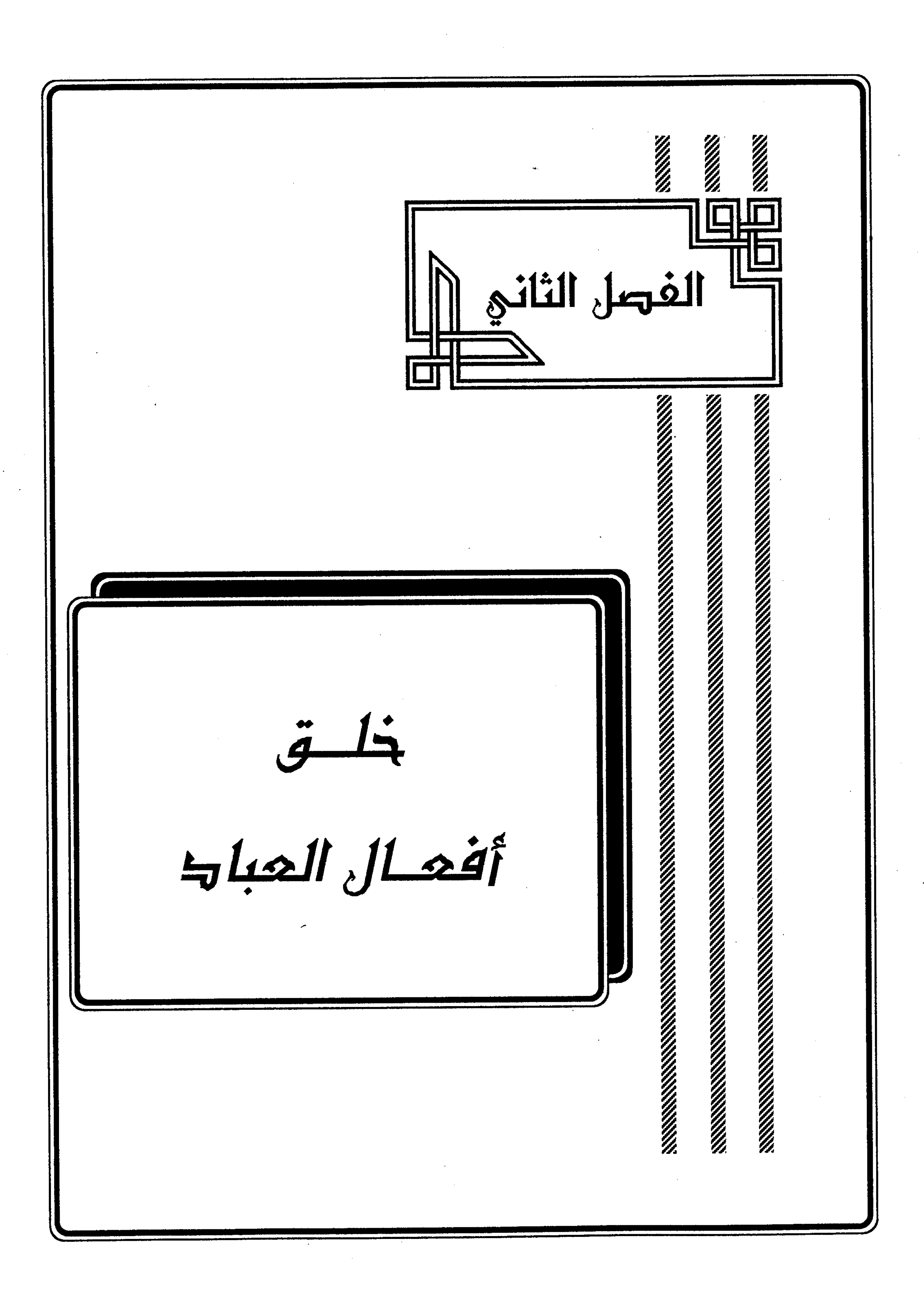
أما الأشاعرة فقد أصابوا فيما قرروه من أن كل شيء في هذا الوجود بقضاء الله وقدره ، علماً وكتابة وإرادة وخلقاً ، حتى المعاصي ؛ مفرقين بين إرادة الله لها وبين أمره بها ورضاه عنها ، فهم لايختلفون عن أهل السنة فيما قرروه من ذلك ، كما عرضنا من قبل ، غير أننا نأخذ عليهم ملحوظتين :

الأولى : أنهم فسروا القدر بأنه إيجاد الأشياء على قدر مخصوص ، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها ففسروه بخلق الأشياء طبقاً لتقدير مقاديرها ، والصواب أنه هو التقدير الأزلي للأشياء ببيان مقاديرها وأزمانها وأحوالها ... إلخ . وعلى أساس هذا التقدير في الأزل يكون الخلق لها فيما لايزال .

الثانية : أنهم لم يجعلوا لقدرة العباد الحادثة أثراً في أفعالهم وقرروا أن ليس لها إلا مجرد المقارنة للقدرة القديمة ، تحقيقاً لمفهوم الكسب عندهم مخالفين بذلك ماقرره القرآن من ترتيب الجزاء على فعل الإنسان لأعماله وعمله وكسبه لها وماله في كل ذلك من التأثير .

ولايكاد يختلف الماتريدية عن الأشاعرة فيما يقرره كل واحد من الفريقين من وقوع كل شيء بقضاء الله وقدره علماً وإرادة ، وخلقاً وتكويناً ، وإن وضع كل منهما مفهوم كل من مصطلحي القضاء والقدر مكان مفهوم المصطلح الآخر ، وفي نفس الوقت فان الماتريدية يختلفون عن الأشاعرة فيما يقررونه من تأثير العبد في كسبه لأفعاله المخلوقة لله تعالى حيث يرجعون كونها مخلوقة إلى الله تعالى ، ويرجعون إلى العبد كونها طاعة أو معصيته ـ كما مر ـ .

ولعل ما قدمناه في هذا التعقيب من المآخذ على مذاهب المتكلمين في قضية القضاء والقدر يبرز لنا في وضوح صحة مذهب أهل السنة في هذه القضية لسلامته من تلك المآخذ ، حيث جمعوا بين ماجاءت به النصوص الصحيحة من إثبات القضاء والقدر ، ومشيئة الله المطلقة في الكون ، وخلقه لكل مافيه ، وبين ماتقرر شرعاً من الأوامر والنواهي ، والثواب والعقاب ، ومشيئة العبد في أفعاله وأثر قدرته في كسبه لها ، متجنبين بذلك مزالق القدريين والجبريين ، آخذين بما قد يكون لديهم من الحق تاركين ماوقعوا فيه من الباطل على نحو ماشرحناه سابقاً مما لانرى ضرورة إطالة القول بإعادته هنا .



# الفصل الثاني

# خلق أفعال العباد

اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله لا سواه وأن الحوادث كلها مخلوقة بقدرته تبعاً لارادته الكونية بما في ذلك أفعال العباد .

وهذه القضية أي خلق أفعال العباد الاختيارية من المسائل التي اختلف فيها المتكلمون : هل الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية ؟ وهل تقع أفعاله هذه باختيار منه أم أنه مجبور فيها ولا قدرة له عليها وإنما تقع بقدرة الله تعالى ؟

تختلف المذاهب الكلامية أيما اختلاف في هذه القضية بين قائل بهذا القول وقائل بذاك ، وقائل بغير هذا وذاك من الأقوال التي يقول بها أصحاب هذه المذاهب وذلك على النحو الآتي :

### أ ـ مذهب الجبرية :

يذهب الجبرية إلى أن الإنسان مجبور في جميع أفعاله بمعنى أنه مكره من قبل الله تعالى في جميع مايفعله ( وأنه لا يوصف بالاستطاعة ) ، وأنه لا قدرة له على فعل من أفعاله ولا إرادة ، ولا اختيار عنده لشيء منها وإنما يخلق الله فيه الأفعال كما يخلقها في الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك من الأفعال التي تنسب إلى هذه الأشياء لمجرد ظهورها منها وان لم تكن فاعلة لها ؛ بل كانت بخلق الله فيها . ويرى الجبرية أنه مادام أن الأفعال جبر فالتكليف أيضاً جبر والثواب والعقاب كذلك[1] .

---

(١) انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، بيروت ، دار المعرفة ، ١/٨٥ ـ ٨٧ ؛ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ضبط وتعليق محمد بدر ، مصر ، مطبعة المعارف ، ص ( ٢١١ ) ؛ ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٥١ ) ؛ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي ، الطبعة بدون ( بغداد مطبعة الارشاد ١٩٦٥ م ) ص ( ١١٤ ) .

وهكذا يصور أكثر العلماء الذين كتبوا عن الفرق ومقالاتهم مذهب الجبريين ، إلا أن الأشعري بعد أن يسند إلي جهم بن صفوان[١] القول بأن لافعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك ـ الله سبحانه وتعالى ـ بالشجرة والفلك والشمس ـ أقول بعد أن أثبت الأشعري للجهم الجبر على النحو السابق نافياً عن الإنسان الفعل ، عاد فنسب إلى جهم القول بأنه ( أي الله ) خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفردا بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولونا كان به متلوناً[٢] .

ويظهر من كلام الأشعري هذا ، أن الجهم يميز الإنسان عن الجمادات بأن الله خلق له قوة وارادة واختياراً وهو بذلك يناقض نفسه فيما نقله عن الجهم أولاً موافقاً فيه غيره . فهل يمكننا أن نقول بأنه لا تناقض بين القولين بناءاً على تشبيه القدرة والاختيار بالطول واللون وهما من الصفات الجبرية ؟

## أدلة الجبرية والرد عليها :

تشبث الجبرية ببعض الشبه العقلية وبعض الأدلة النقلية واليكموها مشفوعة بالرد عليها :

أولاً : « القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ، لأنا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلاً للحوادث مع الله ـ وهو الإنسان ـ إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وهذا شرك ظاهر لا يخلص منه إلا القول بالجبر »[٣] .

---

(١) أبو محرز الراسبي رأس الطائفة الجهمية ، قال عنه الذهبي أس الضلالة الضال المبتدع ، كان ينفي الصفات ويقول بخلق القرآن مات سنة ( ١٢٨ هـ ) . انظر : الكامل لابن الأثير : حوادث سنة ١٢٨ ، وسير أعلام النبلاء ٦/٢٦ ، وميزان الاعتدال ١/٤٢٦ .

(٢) انظر : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ١/٣٣٨ .

(٣) ابن القيم ، شفاء العليل ، ص ٢٩٦ .

ورد أهل السنة على هذه الشبهة بأن القول بالجبر مناف للتوحيد ؛ لأن أصل التوحيد وإثباته هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . والجبر ينافي الكلمتين ، فإن الإله هو الذي تألهه القلوب ، وتصمد إليه بالحب والخوف والرجاء وهو إفراد الرب بالتأله الذي هو كمال الذل والخضوع والانقياد له ، مع كمال المحبة والإنابة وبذل الجهد في طاعته ومرضاته . فلما قال الجبري : ان العبد لا قدرة له على هذا ولا أثر له فيه وأمره بهذا أمر له بما لا يطيق وكان هذا كله واقعاً من العبد كان في هذا نفي للتوحيد[1] .

ثانياً : لو جاز تأثير قدرة العبد في إيجاد الأفعال لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود ، لأن الوجود قضية واحدة مشتركة بين الموجودات الممكنة ، ويلزم من صحة تأثير القدرة في بعضه تأثيرها في جميعه لاتحاد المتعلق .

ويرد عليه بأن هذا الدليل يستند إلى خرافات حاصلها أنه يلزم من صحة قدرة العبد على قلع حصاة من الأرض قدرته على قلع جبل ، ومن امكان حمله لرطل امكان حمله لمائة ألف رطل ، ومن إيجاده للفعل القائم به من الأكل والشرب وغيرها صحة إيجاده لخلق السموات والأرض ومابينهما .

واشتراك الموجودات في مسمى الوجود الكلي العام لا يلزم منه أن ماجاز على موجود ما جاز على كل موجود ، ولا يلزم منه تماثل البعوضة والفيل ، وتماثل الأجسام والأعراض .

ثالثاً : « هناك أمر لا خلاص منه إلا بإلزام الجبر ، وهو أن العبد لو كان فاعلاً لفعله لكان محدثاً له ، ولو كان محدثاً له لكان خالقاً له والشرع والعقل ينفيه ، قال تعالى: ﴿ هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون ﴾[2] [3].

---

(١) ابن القيم ، شفاء العليل ، ص ( ٢٩٦ ـ ٢٩٧ ) بتصرف .

(٢) سورة فاطر ، الآية ( ٣ ) .

(٣) المرجع السابق ، ص ( ٣١٧ ) بتصرف .

ورد على هذه الشبهة بأنه قد دل العقل والشرع والحس على أن العبد فاعل لفعله وأنه يستحق عليه الذم واللعن كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه رأى حماراً قد وسم في وجهه فقال : ألم أنْه عن هذا ؟ لعن الله من فعل هذا[١] »[٢] .

وقال تعالى : ﴿ ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث ﴾[٣] وقال : ﴿ هل تجزون إلا ما كنتم تعملون ﴾[٤] .

فهذه الآيات صريحة في أن العبد فاعل لأفعاله ؛ لكن لا يلزم من فعله لها أن يكون خالقاً لها ؛ لأن الخالق هو خالق القدرة والفعل الذي تفعله القدرة[٥] .

هذه بعض شبه الجبرية على ما ذهبوا إليه وقد رأيت الرد الدامغ عليها من علماء أهل السنة .

## ٢ ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى أن أفعال العباد الاختيارية هي من خلقهم خيرها وشرها وأن الله تعالى أقدرهم على ذلك بقدرهم التي خلقها فيهم فهي غير مخلوقة لله فيهم ، ولا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ، فإنها حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب ، ويرون أنه لا يجوز اضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز[٦] .

---

(١) رواه أحمد في المسند ٣/٢٩٧ من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه . وفي سنده يحيى بن أبي كثير ثقة ثبت ولكنه يدلس ويرسل ، ولكن للحديث شواهد صحيحة يتقوى بها . انظر : مصطفى أبو النصر الشلبي ، مخرج نصوص شفاء العليل ٣٧٣/١ هـ ( ٢ ) .

(٢) ابن القيم ، شفاء العليل ، ص ( ٣٢٠ ـ ٣٢١ ) .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ( ٧٤ ) .

(٤) سورة النمل ، الآية ( ٩٠ ) .

(٥) انظر : في أدلة الجبرية والرد عليها : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٢٩٦ ـ ٢٩٧ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ ـ ٣٢١ ) .

(٦) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٢٣ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ) ؛ و المغني ٣/٨ ؛ والمحيط بالتكليف ص ( ٣٦٤ ) ؛ والشهرستاني ، الملل والنحل ٤٥/١ .

قال القاضي عبد الجبار : « فصل ، في خلق الأفعال . والغرض به ، الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها » .

وقال أيضاً : « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من قيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ؛ وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ؛ وأن من قال إن الله خالقها ومحدثها ، فقد عظم خطؤه »[١] .

ويرد على ماذكره القاضي عبد الجبار من اتفاق المعتزلة على ذلك ، ماذكره الشهرستاني من أن الحسين النجار ـ وهو من المعتزلة ـ خالفهم في هذا وقال : « ان الله خالق أعمال العباد ، خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسباً على حسب ما أثبته الأشعري »[٢][٣] .

وقد ذكر القاضي عبد الجبار نفسه مخالفة ضرار بن عمرو حيث ذهب إلى أن أفعال الإنسان بكسبه وليست بإيجاده بل الله هو الخالق لها[٤] .

وواضح أن قول المعتزلة بخلق العباد لأفعالهم هو المشهور عنهم ولكن عند التحقيق يتبين أنهم يختلفون في إطلاق هذه العبارة وهي عبارة ( الخلق ) على ثلاث مقالات :

١ ـ فمنهم من يرى أن معنى ( خالق ) أنه وقع منه الفعل مقدراً ، فكل من وقع منه الفعل مقدراً فهو خالق له ، قديماً كان أو محدثاً ، ومعنى هذا الكلام أنهم يطلقون على العبد أنه خالق لأفعاله .

---

(١) المغني ٣/٨ ؛ والمحيط بالتكليف ص (٣٦٤) ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ٤٥/١ .

(٢) أي من ناحية إسناد الأشعري الكسب إلى العبد ، وإن كان النجار يختلف عنه فيما شرح به الكسب من تأثير القدرة الحادثة خلافاً للأشعري .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ٨٨/١ ـ ٨٩ .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٦٣ ) .

٢ ـ وذهب فريق منهم إلى أن ( الخلق ) : هو الفعل لا بآلة ولا جارحة ، ويستحيل من الإنسان أن يفعل بدون آلة وبدون جارحة ، ومن ثم لا يجوّزون إطلاق القول ( بخلق الإنسان لفعله ) .

٣ ـ ومنهم من يرى أن معنى ( فاعل ) و ( خالق ) واحد ، ولكنهم لا يجوّزون إطلاق كلمة ( خالق ) للإنسان لأنهم يقولون بأن الشرع منع من اطلاقها[١] . ومنهم القاضي عبد الجبار حيث يرى أنه لا يمتنع إطلاق لفظ ( خالق ) في العبد لأنه جائز في اللغة ولكن السمع منع من ذلك فيقول : « وأما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة ، فغير جائزة على الإطلاق ، وقد منع السمع من اطلاق لفظ الخالق في العبد ، وان كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك ، وليس يمتنع أن يكون محدثاً ، ولا يسمى بهذا الاسم إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية أو الحدوث ؛ فأما أن يخرج عن باب الخلق فغير ممتنع »[٢] .

ويبدو أن أكثر المعتزلة لا سيما الأوائل منهم كانوا يتحرجون من إطلاق لفظة ( خالق ) للعبد ، بل كانوا يطلقون لفظ الإيجاد والاحداث إلى أن جاء أبو علي الجبائي الذي أطلق أن العبد خالق لأفعاله لما رأى أن معنى الخلق ثابت في الإنسان[٣] .

قال الجويني بعد أن عرض رأي المعتزلة في أفعال العباد : « ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى ، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة »[٤] .

---

(١) انظر : الأشعري ، مقالات الاسلاميين ١/٢٩٨ .

(٢) المحيط بالتكليف ، ص ( ٤١٤ ) .

(٣) انظر : أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٢/٦٤٥ .

(٤) كتاب الارشاد ص ( ١٨٧ ـ ١٨٨ ) ؛ وانظر : أبو المعين النسفي ، التمهيد لقواعد التوحيد ، ص ( ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ) .

وواضح كذلك مما نقله الكعبي[١] عن المعتزلة في أفعال العباد أنهم يذهبون إلى أن العباد يفعلون أو يخلقون أفعالهم ـ تبعاً للخلاف بينهم في ذلك ـ بالقدرة التي خلقها الله فيهم فهو الذي أقدرهم على فعلها ؛ ولكن البغدادي[٢] يبين أن هذا القول ليس مجمعاً عليه بين المعتزلة ـ كما زعم الكعبي ـ وأن منهم من يزعم أن القدرة هي فعل الجسم القادر بها أي يرى إنكار القدرة كصفة زائدة بها يوجد الفعل ، بل ليس في الإنسان إلا فعل الجسم فيقول : « وزعم الكعبي في مقالاته أن المعتزلة أجمعت على أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم ، وهذا غلط منه عليهم ، لأن معمراً[٣] منهم زعم أن القدرة فعل الجسم القادر بها ، وليست من فعل الله تعالى ، والأصم[٤] منهم ينفي وجود القدرة ؛ لأنه ينفي الاعراض كلها »[٥] . فمعمر والجاحظ وافقا سائر المعتزلة في أن الله غير خالق لأفعال العباد ، ولكنهما في الوقت نفسه قالا : إنها ليست من أفعال العباد أيضا إنما هى من فعل الطبيعة ، أى هى اضطرارية كفعل النار للاحراق والثلج للتبريد ، وهى تنسب إلى العباد مجازاً لظهورها منهم ، ولم يثبتا للإنسان سوى الإرادة وقالا إنه لا فعل للإنسان غيرها[٦].

## أدلة المعتــزلة :

ومما يجدر ذكره قبل عرض أدلة المعتزلة أن منهم من يرى أن القول بخلق العباد لأفعالهم قول بدهي ضروري لا ينبغي الاشتغال بالاستدلال عليه وفي ذلك يقول الشريف

---

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بالكعبي شيخ المعتزلة ت عام ٣٢٩ هـ له كتاب (المقالات) وكتاب (الغرر) . انظر : الملل والنحل ٧٦/١ ؛ سير أعلام النبلاء ٣١٣/١٤ .

(٢) العالم المتفنن أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي الاسفرائيني توفى سنة ٤٢٩ هـ من مصنفاته : (الفرق بين الفرق) و ( أصول الدين) . انظر : طبقات السبكي ١٣٦/٥ ؛ سير اعلام النبلاء ٥٧٢/١٧ .

(٣) أبو المعتمر معمر بن عمرو البصري السلمي مولاهم العطار المعتزلي ، كانت بينه وبين النظام مناظرات ومنازعات . مات سنة (٢١٥هـ) . له تصانيف في الكلام . انظر : طبقات المعتزلة ص (٥٤) ؛ سير أعلام البنلاء ٥٤٦/١٠ ؛ الفهرست لابن القيم ص (٢٠٧) .

(٤) أبو بكر الأصم من مشايخ المعتزلة ، مات سنة (٢٠١هـ) له تصانيف . انظر : الفهرست لابن القيم ص (٢١٤) ؛ سير اعلام النبلاء للذهبي ٤٠٢/٩ .

(٥) الفرق بين الفرق ص ١١٥ ـ ١١٦ .

(٦) انظر : المغنى ٣٠٦/١٢ ؛ ابن حزم ، الفصل ٥٤/٣ ؛ الملل والنحل ٦٥/١ ، ٧١ ، ٧٢ ؛ الفرق بين الفرق ص ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٧٥ .

المرتضى[١] «قد كان أولى أن لا يدل على مثل هذه المسألة ، أعني أن أفعال العباد فعلهم وخلقهم ، لأن المنكر لذلك ينكر المحسوسات التي قد تميزت صحتها »[٢] .

ومع ذلك فإننا نجد المعتزلة يستدلون على مذهبهم بالأدلة العقلية والنقلية على النحو الآتي :

## ( أ ) الأدلة العقليـــة :

أولاً : « أننا نفصل بين المحسن والمسيء من جهة وبين حسن الوجه وقبيحه من جهة أخرى ، فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، فلا يحسن منا أن نقول للطويل لما طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ ولكن يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لما كذبت ؟ فلولا أن أحدها متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب ، وقد عرف فساده »[٣] .

وتوضيح ذلك أنهم يرون أن العباد هم الموجدون لأفعالهم سواء كانت حسنة أو سيئة وأن الله خلق الأمور المتعلقة بالأكوان من الحسن والقبح والطول والقصر وما شابه ذلك .

ويرد على ذلك بأن مسئولية الإنسان عن أفعاله الاختيارية دون صفاته الاضطرارية لا تتوقف على كونه خالقاً لها ، بل يكفي في ذلك أن يكون فاعلاً ومكتسباً لها وهذا هو أساس مسئوليته عنها .

ثانياً : مما يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، «هو ماثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوّه نفسه، كأن يعلّق العظام في رقبته ويركب القصب ويعدو في الأسواق.

---

(١) أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد الشريف المرتضى كان إماماً في الكلام والأدب والشعر يقول بالاعتزال ، ت سنة ٤٣٦هـ . من تصانيفه انقاذ البشر من الجبر والقدر ، (نهج البلاغة) . انظر : تاريخ بغداد ٤٠٢/١١ ؛ السير للذهبي ٥٨٨/١٧ ؛ الاعلام للزركلي ٢٧٨/٤ .

(٢) انقاذ البشر من الجبر والقدر ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، مطابع مؤسسة دار الهلال ٢٩٠/١ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢ .

فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه ، فلا يتولى غيره أيضاً ولا يريده منه . وذلك لعلمه بقبحه ولغناه عنه ، وإذا وجب ذلك في الواحد منا ، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى »[١] .

ومبنى هذا الدليل أن الله سبحانه وتعالى يعلم ما يقبح من العبد وهو غني عنه فلا يوجده فيه أو فلا يخلقه فيه ، ومن ثم لا يكون الله خالقاً لأفعاله الاختيارية لأن فيها القبيح .

ثالثاً : « في أفعال العباد ماهو ظلم وجور . فلو كان الله خالقاً لها لكان ظالماً جائراً والله تعالى يتعالى عن ذلك علواً كبيراً فإذن هم المحدثون لها لعدم استحالة وقوع الظلم والجور منهم . واستحالته من الله لأن خالق الظلم والجور ظالم جائر والله منزه عن أن يكون ظالماً جائراً »[٢] .

ويرد عليهم بأنه لو كان الله تعالى بفعله الظلم ظالماً قياساً على خلقه لوجب أن يكون بفعل الإرادة لغيره مريداً ، وبفعل فساد الزرع ودم الحيض ـ وهو أذى كما أخبرنا تعالى ـ مريداً مؤذياً مفسداً[٣] .

ويرد الشيخ أبو الحسن الأشعري على هذا الدليل بقوله : « قيل لهم معنى ذلك أنه لا يريد أن يظلمهم ، لأنه قال وما الله يريد ظلماً لهم ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض ، فلم يرد أن يظلمهم وإن كان أراد ظلم بعضهم لبعض أي فلم يرد أن يظلمهم وان كان أراد أن يتظالموا »[٤] .

ومما ذكره الأشاعرة من أدلة المعتزلة الآتي :

رابعاً : لولا استغلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة .

---

(١) المرجع السابق ص ( ٣٤٤ ـ ٣٤٥ ) .

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٤٤ ـ ٣٤٥ ) ؛ وانظر : المغني له ٨/٢٨٩ .

(٣) انظر : الباقلاني ، التمهيد ص ( ٣٤٨ ) .

(٤) الابانة عن أصول الديانة ، ص ( ٧٥ ) طبعة جامعة الإمام .

والجواب أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه ، وسلامته وعاهته .

وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات وكما لا يصح عندنا أن يقال : لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ؟ ولِمَ لم يحصل ابتداء فكذا ههنا .

وأما التكليف ، والتأديب ، والبعثة ، والدعوة ؛ فإنها قد تكون دواعي إلى الفعل فيخلق الله الفعل عقبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب[١] .

خامساً : لو كانت أفعالنا خلقاً له ، لكانت مقدورة لنا وله ـ ولو كان ذلك كذلك ، لجاز أن نفعلها ويتركها هو أو نتركها ويفعلها ، فيكون الشيء الواحد مفعولاً متروكاً .

وقد رد الباقلاني[٢] على هذا الدليل بأنه : « باطل ؛ لأن الإنسان لا يقدر على الفعل إلا في حال وجوده[٣] ، فلا يجوز أن يتركه في حال قد وجد فيها . ولا يجوز أيضاً أن يتركه الله في تلك الحال ، لأنه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجوداً »[٤] .

## ( ب ) الأدلة النقليـة :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾[٥] .

ووجه الاستدلال بهذه الآية : « أن الله تعالى نفى التفاوت عن خلقه ، فإذا كانت أفعال العباد من خلقه وجب أن لا يكون بينها تفاوت ، ولما كان هناك تفاوت كبير في تلك الأفعال دل ذلك على أنها ليست من خلق الله تعالى بل هي من ايجاد واحداث العباد أنفسهم »[٦].

---

(١) الايجى ، المواقف المطبوع مع شرحه ص ( ٢٤٨ ـ ٢٥٠ ) .

(٢) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر من كبار علماء الكلام والمذهب الأشعري ت سنة ٤٠٣هـ ، من تصانيفه : كتاب التمهيد والانصاف . انظر : تاريخ بغداد ٣٧٩/٥ ؛ سير اعلام النبلاء ١٩٠/١٧ ؛ الاعلام للزركلي ١٧٦/٦ .

(٣) هذا بناء على قول الأشاعرة أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل لا سابقة عليه .

(٤) كتاب التمهيد ص ( ٣٤٥ ـ ٣٤٦ ) .

(٥) سورة الملك ، الآية ( ٣ ) .

(٦) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٥٥ ) .

ويرد الأشعري على هذا الدليل بأنه : « قال تعالى قبل هذه الآية : ﴿ خلق سبع سموات طباقاً ﴾ واحدة فوق الأخرى ، ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ يعني في السموات ؛ لأنه قال : ﴿ فارجع البصر ﴾ بعد ذكر السموات ﴿ هل ترى من فطور ﴾ يعني من شقوق ، والكفر لا شقوق فيه ـ ثم قال : ﴿ ثم ارجع البصر كرتين ﴾[١] في السموات والأرض .. ولم يذكر تعالى الكفر وأفعال العباد في هذه الآية حتى يكون للقدرية في ذلك حجة »[٢] . ومما يؤكد ذلك أن هناك تفاوتاً في مخلوقات الله من الجمال والقوة والذكاء مما يدل على أن ذلك غير مراد .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ﴾[٣] وقرئ ﴿ خلْقه ﴾ ووجه الدلالة في الآية أن أفعال الله تعالى إما أن تكون كلها إحساناً أو كلها أحسن ولا يجوز أن يراد بها الإحسان لإن في أفعاله ما لا يكون إحساناً كالعقاب فإذن المراد أن جميع أفعاله حسن . وأفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح ومن ثم لا تضاف إلى الله تعالى[٤] .

ورد الأشاعرة على فهمهم لهذا الدليل بأن المراد بقوله : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ﴾ أنه يحسن أن يخلق ، كما يقال فلان يحسن الصياغة أي يعلم كيف يصوغ ، فأخبر تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء[٥] .

ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾[٦] .

---

(١) سورة الملك ، الآية ( ٣ ، ٤ ) .

(٢) الأشعري : اللمع ص ( ٨٥ ) . وانظر : الباقلاني ، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ـ الطبعة الثانية ، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي سنة ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م ، ص ( ١٥٠ ) .

(٣) سورة السجدة ، الآية ( ٧ ) .

(٤) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٥٧ ) .

(٥) انظر : الأشعري ، كتاب اللمع ص ( ٨٥ ) .

(٦) سورة النمل ، الآية ( ٨٨ ) .

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى أخبر عن نفسه أنه أتقن كل شيء والإتقان يتضمن الاحكام والحسن جميعاً .وفي أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس ، وليس شيء من ذلك متقناً ، فلا يجوز أن يكون الله خالقاً لها[١] .

رابعاً : قوله تعالى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾[٢] وقوله : ﴿ جزاء بما كانوا يكسبون ﴾[٣] وقوله : ﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾[٤] .

ووجه الدلالة في هذه الآيات أن الله تعالى أسند إلينا العمل والصنع ، فلولا أنا نعمل ونصنع لكان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً[٥] .

ويرد الأشاعرة على استدلال المعتزلة بهذه الآيات وغيرها مما أورده المعتزلة في كتبهم بقولهم : « الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره وإيجاده وخلقه نحو ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾[٦] أي عملكم و ﴿ الله خالق كل شيء ﴾[٧] وعمل العبد شيء وقوله : ﴿ فعال لما يريد ﴾[٨] وهو يريد الإيمان إجماعاً فيكون فعلاً له ، وكذا الكفر ؛ إذ لا قائل بالفصل ، ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية ، والإضلال ، والختم نحو : ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ﴾[٩] وقوله ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾[١٠] وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها .

(١) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٥٨ ) .
(٢) سورة الواقعة ، الآية ( ٢٤ ) .
(٣) سورة التوبة ، الآية ( ٨٢ ) .
(٤) سورة الرحمن ، الآية ( ٦٠ ) .
(٥) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٦١ ) .
(٦) سورة الصافات ، الآية ( ٩٦ ) .
(٧) سورة الزمر ، الآية ( ٦٢ ) .
(٨) سورة البروج ، الآية ( ١٦ ) .
(٩) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦ ) .
(١٠) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .

وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت ؛ لم تقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية »[١] .

أقول وسوف يتضح في هذا الفصل وفي الفصول التالية ما ذهب إليه الشريف الجرجاني في هذا الكلام من وجود التعارض بين الآيات القرآنية السابقة حيث لاتعارض في نظر أهل السنة بين الآيات التي تسند الفعل إلى الإنسان والآيات التي تسند الخلق والهداية والاضلال .... إلخ إلى الله تعالى .

فالجمع بينهما واضح في مذهب أهل السنة ، ومن ثم لا موجب لترك هذه النصوص واللجوء إلى الحجج العقلية كما يقول الجرجاني ـ كما سيأتي توضيحه في بياننا لمذهب أهل السنة في خلق أفعال العباد والهداية والاضلال .. الخ[٢] .

## ٣ـ مذهب الأشاعرة :

يذهب جمهور الأشاعرة ـ تبعاً للشيخ الأشعري ـ إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، فعندهم أن فعل العبد مخلوق لله أبداعاً وإحداثاً ، ومكسوب للعبد .

قال الإيجي : « المقصد الأول ( في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ) وليس لقدرتهم تأثير فيها ؛ بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، .... فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً واحداثاً ومكسوباً للعبد .

والمراد بكسبه إياه : مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير ، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري »[٣] .

---

(١) الشريف الجرجاني ، شرح المواقف ص ( ٢٥٥ ـ ٢٥٦ ) .

(٢) راجع ص ( ٢٥٣ ) و ( ٣٣٥ ) من هذا البحث .

(٣) المواقف ص ٢٣٧ .

هكذا يقول الايجي وقد تابع في ذلك الرازي الذي ذكر أن الشيخ الأشعري مع الفرقة القائلة بأنه لا تأثير لقدرة العبد في فعله ولا في صفة من صفاته ؛[١] ولكن التحقيق أن رأي الشيخ الأشعري موضع خلاف بين الباحثين .

وقد ذكر ابن القيم هذا الكلام عن الأشعري على أنه آخر ما استقر عليه فقال : « والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة ، لا تؤثر في مقدورها ، ولم يقع المقدور ، ولاصفة من صفاته بها ، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة ، ولاتأثير للقدرة الحادثة فيه وتابعه عامة أصحابه »[٢] .

وجدير بالذكر أن واحداً من هؤلاء الذين ذكروا تفسير الأشعري للكسب على هذا النحو لم يذكروا نصاً عنه يفيد صراحة أو ضمناً نفي تأثير قدرة العبد في فعله ، واكتفوا بإسناد هذا الرأي إليه دون ذكر مستندهم فيه سواء كان منقولاً عن الرازي أو عن غيره .

فإذا جئنا إلى كلام الشيخ الأشعري نفسه ، فإننا نجده يفسر الكسب في اللمع بقوله : « حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة »[٣] . ويقول في المقالات : « والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة ، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته »[٤] .

هذا ، وقد أشار بعض الباحثين[٥] إلى أن للأشعري في هذه القضية رأيين ، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأما سائر أهل السنة فيقولون أن أفعال العباد فعل لهم حقيقة وهو أحد قولي الأشعري »[٦] .

(١) انظر : الرازي ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص ( ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ) .
(٢) شفاء العليل ص ( ١٢٢ ) .
(٣) اللمع ص ( ٧٦ ) .
(٤) مقالات الإسلاميين ٢/٢١٨ .
(٥) انظر : صالح زين العابدين الشيبي ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي .
(٦) منهاج السنة النبوية ١/١١٠ .

وقد تقدم كلام ابن القيم الذي يبين فيه رأي الأشعري الذي استقر عليه مما يدل على أن له رأيين في معنى الكسب[١] .

هذا ما ذكرناه عن الأشعري ، وهناك من أئمة الأشاعرة من تباينت أفكارهم فيما يتعلق بمدى تأثير قدرة العبد في أفعاله الاختيارية[٢] .

قال الآمدي : « وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالإكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً »[٣] .

ويقصد بمن أشار إليهم بقوله ( من عدا هؤلاء ) الباقلاني والاسفرائيني[٤] وإمام الحرمين حيث إن لكل منهم رأياً مخالفاً لرأي جمهور الأشاعرة في هذه القضية .

أما الباقلاني فلم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل ، بل أثبت لها أثراً في صفة زائدة على الفعل . فقدرة الله تتعلق عنده بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصف الفعل ، فضرب اليتيم من حيث حركاتُ اليد واقع من الله تعالى ومن حيث يتعلق به المدح فهو من العبد فضرب اليتيم يترتب عليه المدح والثواب إذا كان بقصد التأديب ويترتب عليه الذم والعقاب إذا كان بقصد الإهانة[٥] .

---

(١) راجع ص ( ٢٤٤ ) من هذا البحث .

(٢) انظر : لمعرفة هذا التباين : الرازي ، الأربعين في أصول الدين ص ( ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ) ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، الطبعة الأولى ( مصر ، المطبعة الحسينية ، السنة بدون ) ص ( ١٤٠ ـ ١٤١ ) ؛ والآمدي ، غاية المرام ص ( ٢٠٧ ) ؛ والشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ( ٧٢ ـ ٧٣ ) ، والايجي ، المواقف ص ( ٣٣٩ ) .

(٣) غاية المرام في علم الكلام ص ( ٢٠٧ ) .

(٤) الاستاذ أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن مهران الاسفرائيني الملقب بركن الدين العلامة ، صاحب التصانيف وفاته سنة ٤١٨هـ . من مصنفاته : الجامع في أصول الدين ، انظر : وفيات الأعيان ٢٨/١ ؛ سير اعلام النبلاء ٣٥٣/١٧ ؛ الاعلام للزركلي ٦١/١ .

(٥) انظر : الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام ص ( ٢٠٧ ) ؛ والايجي ص ( ٢٣٩ ) وانظر : الباقلاني ، الانصاف ص ( ٤٥ ـ ٤٦ ) .

وأما أبو اسحاق الاسفرائيتي فلا يرى مانعاً من وقوع الأثر الواحد من مؤثرين ، فهو يرى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وقدرة العبد[١] .

أما إمام الحرمين الجويني فقد ذهب إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثير إلا بواسطة ايجاد القدرة الحادثة[٢] .

والتحقيق أن لإمام الحرمين رأيين في هذه المسألة : رأي يوافق فيه جمهور الأشاعرة ويرد فيه على المعتزلة في قولهم باستقلال قدرة العبد في إيجاد الفعل كما في الارشاد[٣] ، ورأي يتوسط فيه بين المعتزلة والأشاعرة كما يصفه ابن القيم في شفاء العليل[٤] ، وهو الرأي الذي ذكرناه آنفاً والذي يذهب فيه إلى تأثير قدرة العبد في وقوع الفعل وخلق الله تعالى له وفي ذلك يقول في العقيدة النظامية : « ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله ، قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون ..... إلى أن يقول : فإذن لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها »[٥] .

ويقول في موضع آخر : « قدرة العبد مخلوقه لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقاً ، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة وليست القدرة فعلاً للعبد ، وإنما هي صفته ، وهي ملك لله تعالى وخلق له ؛ وإذا كان موقع الفعل خلق الله تعالى فالواقع بها مضاف خلقاً

---

(١) انظر : الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام ص ( ٢٠٧ ) ؛ والايجي ص ( ٢٣٩ ) وانظر : الباقلاني ، الانصاف ص ( ٤٥ ـ ٤٦ ) .

(٢) انظر : الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام ص ( ٢٠٧ ) .

(٣) انظر : الارشاد ص ( ٢١٠ ) .

(٤) انظر : شفاء العليل ص ( ٢٦٨ ) .

(٥) العقيدة النظامية ، الطبعة بدون ، تصحيح وتعليق : محمد زاهد الكوثري ، ( مطبعة الأنوار عام ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨ م ) ص ( ٣٠ ـ ٣٢ ) .

إلى الله تعـالى وتقـديراً ، وقـد ملك الله العـبـد اخـتـيـاراً ، يـصـرف به القـدرة ، فـإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله تعالى من حيث انه وقع بفعل الله تعالى »[١] .

وأما الغزالي[٢] فلايرى مانعاً من تأثير قدرتين على فعل واحد إذا اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال عنده ؛ ولذلك ذهب إلى أن أفعال العباد من الله في وجه ومن العبد في وجه وللعبد اختيار في ايجاد أفعاله[٣] .

يقـول في ذلك : « والمذهب الحق هـو أن المؤثر مـجـمـوع القـدرتـين قـدرة الله وقـدرة العـبـاد فـالأفـعـال الـصـادرة عن العـبـاد كلهـا بـقـضـاء الله وقـدره . ولكن للعـبـاد اخـتـيـار : فـالـتـقـدير مـن الله والكسب من العـبـاد . وهذا المذهب وسط بين الجـبـر والقـدر وعليـه أهل السنة والجماعة »[٤] .

ويقول الرازي وهو يوضح التباين بين أئمـة الأشـاعرة وأن منهم من يقول إن أفـعـال العـبـاد بتـأثيـر من قـدرة الله وقـدرة العـبـد ، ومنهم من يرى أن أصـل الفـعل بقـدرة الله ووصفه بقدرة العبد ، ويقول الرازي في توضيح ذلك :

« **الفرقة الثانية** : الذين يقولون إن المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويشبه أن يكون هذا قول الأستاذ أبي أسحق الاسفرائيني .

**الفرقة الثالثة** : الذين يقولون إن أصل الحركة إنما يوجد بقدرة الله تعالى ، أما وصف كـونـهـا صـلاة وكـونـهـا زناً إنما يقع بقـدرة العـبـد ، وهذا قـول القـاضي أبي بكر الباقلاني .

---

(١) العقيدة النظامية ص ( ٣٤ ـ ٣٥ ) .

(٢) الفيلسوف المصنف أبو حامد زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي من كبار شيوخ الأشعرية ت سنة ٥٠٥هـ . من مصنفاته : احياء علوم الدين ، تهافت الفلاسفة . الاقتصاد في الاعتقاد . انظر : طبقات السبكي ١٩١/٦ ؛ السير للذهبي ٣٢٢/١٩ .

(٣) انظر : الغزالي ، الاقتصـاد في الاعتقاد ، ( ١٢٤ ـ ١٢٥ ) ؛ كتاب الأربعين في أصول الدين له ، ص ( ١١ ) .

(٤) كتاب الأربعين في أصول الدين ص ( ١٤ ) .

**الفرقة الرابعة** : الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة ألبتة في ذلك الفعل وهذا قول أبي الحسن الأشعري »[١] .

## - أدلة الإشاعرة :

### ( أ ) الأدلة العقلية :

أولاً : لو كان العبد موجداً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل ، لأنه يمكن أن يأتي بأزيد أو أنقص مما فعل فوقوع هذا القدر منه لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به ، ولأن النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن الإنسان عندما يمشي تتحرك أجزاء كثيرة من جسمه وهو لا يعلم تفاصيل هذه الأجزاء التي تتحرك ولا يعلم مقدار حركة كل جزء[٢] .

واعترض على هذا الدليل بالآتي :

١ ـ اعترض عليه الجرجاني بعد أن أورده الايجي بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل[٣] .

٢ ـ ورد عليه ابن القيم بقوله : « وبالجملة ان الفعل الاختياري يستلزم الشعور بالفعل في الجملة ، وأما الشعور به على التفصيل فلا يستلزمة[٤] .

ثانياً إذا أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تحريكه ، فلا يجوز أن تنفذ الارادتان ، لأنه يلزم من ذلك اجتماع النقيضين ، ويلزم منه عجز الله تعالى . ولا يجوز أن تنفذ إرادة العبد ولا تنفذ إرادة الله تعالى فذلك محال .

(١) كتاب الأربعين في أصول الدين ص ( ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ) .

(٢) انظر : الايجى ، المواقف ص ( ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ) ؛ والرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ( ١٤١ ) .

(٣) انظر : شرح المواقف ص ( ٢٤١ ) .

(٤) شفاء العليل ص ( ١٤٩ ) .

فتعين أن الذي ينفذ هو إرادة الله تعالى بقدرته وحدها فلا يكون لقدرة العبد دخل في إيجاد أفعاله .

وقد وصف الآمدي هذا الدليل بعد أن أورده ، بأنه من ركيك القول[١] .

ثالثاً : « لو جاز تأثير القدرة الحادثة في أفعال العباد ، لجاز أن تؤثر في إيجاد كل موجود ؛ إذ الوجود قضية واحدة لا تختلف ، وإن اختلفت محالّه وجهاته ، والقول بجواز تأثيرها خلف فإنها لا تؤثر في إيجاد الأجسام ، ولا في شيء من الأعراض ما عدا الأفعال كالطعوم والألوان والأراييح ونحو ذلك ، وإن كان التالي باطلاً فالمقدم باطل »[٢] .

## ( ب ) الأدلة النقليـــة :

استدل الأشاعرة على أن الله خالق لأفعال العباد بأدلة منها :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين ﴾[٣] .

وجه الدلالة منها : « أن التقدير منه تعالى الخلق والإعداد ، وجعله على مقدار مايريده ، وإيقاعه بحسب ما يقصد إليه سبحانه وذلك يجعل كل ما في الأرض مهيئاً ممهداً لكل ما يحتاجه الناس في حياتهم ، مع أن السير الواقع في الأرض واقع باختيار العباد ، فهذا دليل على أن فعل العبد الاختياري واقع بتقدير الله ، وخلقه »[٤] .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾[٥] فأخبر أنه خالق لنفس

---

(١) انظر : غاية المرام ص ( ٢١٤ ) ؛ والرازي ، المحصل ص ( ١٤١ ) .

(٢) غاية المرام في علم الكلام ص ( ٢١٥ ـ ٢١٦ ) .

(٣) سورة سبأ ، الآية ( ١٨ ) .

(٤) انظر : الباقلاني ، التمهيد ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤ .

(٥) سورة الصافات ، الآية ( ٩٦ ) .

عملنا ـ كما قال : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾[١] فأوقع الجزاء على نفس أعمالهم[٢] .

ومما يجدر ذكره أن أهل السنة استدلوا بهذه الآيات وغيرها على كون الله خالقاً لأفعال العباد ، إلا أنهم لم يجدوا فيها ما ينفي تأثير قدرة العباد في أفعالهم ، خلافاً لما يذهب إليه الأشاعرة . وسوف يتضح لنا ذلك في سياقنا لمذهب أهل السنة .

ومما سبق من عرض مذهب الأشعرية وأدلتهم يتضح لنا الآتي :

أولاً : التباين والاختلاف بين أئمة الأشاعرة في رأيهم في مدى تأثير قدرة العباد في أفعالهم الاختيارية .

ثانياً : عدم توفيقهم بين الآيات التي تثبت أن الله خالق لأفعال العباد والتي تثبت للعبد فعلاً حقيقة ، وردهم لها على أنها ظواهر متعارضة ظنية ، واعتمادهم في تقرير مذهبهم على الأدلة العقلية .

ثالثاً : اختلافهم في تفسير الكسب وقولهم انه عبارة عن مقارنة قدرة العبد للفعل الذي يخلقه الله بقدرته وحده ، من غير أن يكون لقدرة العبد أي تأثير في الفعل ، حتى قال بعض العلماء عنه أنه من محالات الكلام أو أنه مما يصعب فهمه كما قيل :

مما يقال ولا حقيقة تحته      معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال      عند البهشمي وطفرة النظام

وهكذا نخلص إلى أن جمهور الأشاعرة عدا من ذكرنا رأيهم سابقاً في هذا المسألة أقرب إلى الجبر ، وان حاولوا أن ينفوا ذلك ويتوسطوا في هذه المسألة .

---

(١) سورة الواقعة ، الآية ( ٢٤ ) .

(٢) انظر : الباقلاني ، التمهيد ص ( ٢٠٤ ) .

## ٤ ـ مذهب الماتريدية :

يذهب الماتريدية إلى أن أفعال العباد الاختيارية من خلق الله تعالى فهو الذي أنشأها ومن فعل العبد وكسبه . فهي لله بأن خلقها على ما هي عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها[(١)] .

يقول الماتريدي بعد أن ذكر أن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله ولم تجعلها للعبد ، والقدرية أثبتتها للخلق على ما تنسب الخلق إلى الله تعالى ، ولم تجعل لله فيها تدبيراً . يقول : « والعدل هو الفعل بتحقيق الأمرين ، ليكون الله موصوفاً بما وصف به نفسه محموداً به كما قال : ﴿ خالق كل شيء ﴾[(٢)] وقال : ﴿ فهو على كل شيء قدير ﴾[(٣)] وليكون عدلاً مفصلاً كما قال : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾[(٤)] [(٥)].

## ـ أدلة الماتريدية :

إستدل الماتريدية على ماذهبوا إليه من أن الله تعالى أوجد أصل الفعل بقدرته ، والعبد أوجد وصفه بقدرته الحادثة ، وأن أفعال العباد أفعالهم على الحقيقة بأدلة عقلية وأخرى نقلية :

### ( أ ) الأدلة العقلية :

أولاً : معلوم عقلاً أنه يقبح أن يضاف إلى الله تعالى الطاعة والمعصية وإرتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب ، وبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له فيكون هو للعبد حقيقة .

---

(١) انظر : الماتريدي ، التوحيد ص ( ٢٢٦ ، ٢٢٨ ) .

(٢) سورة الزمر ، الآية ( ٦٢ ) .

(٣) الأنعام ، الآية ( ١٧ ) .

(٤) سورة فصلت ، الآية ( ٤٦ ) .

(٥) التوحيد ، ص ( ٢٢٩ ) .

ثانياً : ان الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه ، فإذا كان الأمران فعله فإذن هو المجزي بما ذكر ، وإذا كان الثواب والعقاب حقيقة فالائتمار والانتهاء كذلك .

ثالثاً : من المحال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعها أو يعصيها ، ومحال تسمية الله عبداً ذليلاً مطيعاً عاصياً سفيهاً جائراً ، وقد سمى عباده بذلك ، فإذا صارت هذه الأسماء له فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق(١) .

**( ب ) الأدلة النقليــة :**

أولاً : قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾(٢) وقوله : ﴿ وافعلوا الخير ﴾(٣) .

« وجه الاستدلال بهذه الآيات أن الأمر جاء بصيغة الفعل وكذلك النهي منسوباً إلى العبد وقد سمى الله تعالى ذلك فعلاً(٤) .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ﴾(٥) وقوله : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾(٦) وقوله : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة ﴾(٧) .

وجه الاستدلال : أن الله تعالى أثبت لهم اسماء العمل فنسب الأعمال إليهم »(٨) .

## ٥ ـ مذهب أهل السنة :

قدمنا رأي الجبريين في نفي الاختيار والقدرة عن العبد وإثبات الجبر ، ورأي المعتزلة وقولهم بأن العبد خالق لأفعاله ، ويأتي أهل السنة وسطاً بين الطرفين يعرفون لكل طرف ماعنده من صواب وخطأ فيأخذون ماعندهم من صواب ويردون عليهم خطأهم وباطلهم . صوبوا الجبرية في إثباتهم القدرة والمشيئة لله عز وجل ، وأنه خالق كل شيء حتى أفعال العباد ، وخطأوهم في نفي القدرة عن العبد والقول بالجبر المحض . أما

---

(١) انظر للأدلة العقلية : الماتريدي ، التوحيد ص ( ٢٢٦ ) . (٢) سورة فصلت ، الآية ( ٤٠ ) .
(٣) سورة الحج ، الآية ( ٧٧ ) . (٤) التوحيد ، للماتريدي ص ( ٢٢٥ ) .
(٥) سورة البقرة ، الآية ( ١٦٧ ) . (٦) سورة الواقعة ، الآية ( ٢٤ ) .
(٧) سورة الزلزلة ، الآية ( ٧ ) . (٨) الماتريدي ، التوحيد ص ( ٢٢٦ ) .

القدرية فصوبوهم في إثباتهم القدرة والمشيئة للعبد وخطأوهم في قولهم أنه خالق لأفعاله على سبيل الاستقلال وفي إخراج أفعال العباد عن قدرة الله تعالى . يقول شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله : ( وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات ، ويقاربون قول جهم ، لكنهم ينفون القدر ، فهم وإن عظموا الأمر والنهي والوعد والوعيد وغلوا فيه ؛ فهم يكذبون بالقدر ، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب )[١] .

ويقرر أهل السنة والجماعة أن فعل العبد فعل له حقيقة ولكنه مخلوق لله تعالى ومفعول له ، وليس هو نفس فعل الله . فـفرق بين الفعل والمفعول والخالق والمخلوق . الطحاوية ص ٣٣١ . ويوضح شيخ الإسلام ابن تيميه هذا الرأى فيقول : وإن لفظ الفعل والعمل والصنع كلفظ البناء والخياطة والتجارة تقع على نفس مسمى المصدر وعلى المفعول ( أى المعنى الحاصل بالمصدر ) وكذلك لفظ التلاوة والقراءة والكلام والقول يقع على نفس مسمى المصدر . والمقصود هنا أن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين وبصريح العقل ؛ ولكن من قال : هى فعل الله أراد به أنها مفعولة مخلوقة له كسائر المخلوقات . أى أن أفعال العباد فعل الله وخلقه باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر وهى فعل العبد ولا يقال خلقه باعتبار المعنى المصدرى .

ويتلخص إبطال أهل السنة لمذهب الجبرية وأدلتهم فيما يأتي :

أولاً : إبطالهم لنفي الجبرية القدرة والإرادة والاختيار عن الإنسان بأنه قد استقر في الفطر وعلم بالضرورة، أن الإنسان يشعر من نفسه بأنه قادر ومريد وأن له اختياراً لأفعاله ولا ينكر ذلك إلا معاند ، والأمر الآخر أن آيات القرآن التي أثبتت للعبد الإرادة والاختيار أكثر من أن تحصى مثل قوله تعالى : ﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم ﴾[٢] وقوله : ﴿ منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ﴾[٣] وقوله : ﴿ فمن شاء ذكره ﴾[٤] وأثبت له العمل والكسب وغير ذلك ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾[٥] .

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/١٠٣ ـ ١٠٤ . (٢) سورة التكوير ، الآية ( ٢٨ ) .
(٣) سورة آل عمران ، الآية ( ١٥٢ ) . (٤) سورة عبس ، الآية ( ١٢ ) .
(٥) سورة الواقعة ، الآية ( ٢٤ ) .

ثانياً : إبطالهم لإدعاء الجبرية أن العبد مجبور في أفعاله وبطلان ذلك راجع إلى ما يأتي :

( أ ) « لفظ الجبر لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة وقالوا ( أي أهل السنة ) : ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة وإنما الذي في السنة لفظ ( الجبل ) لا لفظ ( الجبر ) ، فإنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأشج عبد القيس : ( إن فيك خلتين يحبهما الله : الحلم والإناة ) . قال يارسول الله أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما ؟ قال : ( بل الله جبلك عليهما . قال : الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله )[1] . « إذا عرف هذا فإطلاق القول بأن الناس مجبورون على أفعالهم من البدع الحادثة في الإسلام وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك ، وذم من يطلقه وإن قصد به الرد على القدرية الذين لايقرون بأن الله خالق أفعال العباد ولا أنه شاء الكائنات وقائل هذا رد بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد والباطل بالباطل »[2].

( ب ) الجبر إنما يطلق على إكراه الإنسان على غير إرادته وعلى خلاف مراده كما يقول الفقهاء : إن الأب يجبر ابنته على النكاح أو لا يجبرها وهذا بمعنى الإكراه ، والله سبحانه إنما يجعل في قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى يفعله ، قال تعالى : ﴿ ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان ﴾[3] .

---

(١) سنن أبى داود ٥/٣٩٥ ، كتاب الأدب ، باب في قبلة الرَجْلِ والحديث صحيح . انظر : عزت الدعاس وعادل السيد ، اعداد وتعليق على سنن أبي داود ٥/٣٩٥ ؛ الألباني ، صحيح أبي داود ٣/٩٨١ ؛ صحيح ابن ماجه حديث رقم ( ١٨٨ ) .

(٢) مجموع الفتاوى ٢/١٢٠ .

(٣) سورة الحجرات ، الآية ( ٧ ) .

فهذا ليس جبراً ، ولا يقدر على ذلك إلا الله . فإنه هو الذي جعل الراضي راضياً ، والمحب محباً ، والكاره كارهاً ، ولذلك يؤمن السلف أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل وأنه مختار ، ولا يسمونه مجبوراً ، إذ المجبور من أكره على خلاف اختياره والله سبحانه جعل العبد مختاراً لما يفعله والله خالقه وخالق اختياره[١] .

( جـ ) أنه يترتب على القول بالجبر بطلان التكليف وإرسال الرسل والأمر والنهي والثواب والعقاب ، فكيف يكلف من هو مجبور ؟ وكيف يؤمر الإنسان بشيء هو مجبور على خلافه ؟ وما فائدة ارسال الرسل ؟

قال ابن القيم رحمه الله : « القول بالجبر مناف للتوحيد ومع منافاته للتوحيد فهو مناف لشرائع ودعوة الرسل والثواب والعقاب ، فلو صح الجبر لبطلت الشرائع وبطل الأمر والنهي ، ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب »[٢] .

ثم أن أهل السنة بعد أن صوبوا القدرية في إثبات القدرة والمشيئة للعبد وأنه فاعل على الحقيقة ، خطأوهم في الآتي :

أولاً : في قولهم إن العبد خالق لأفعاله وفي ذلك القول بتعدد الخالقين ومعلوم أنه لا خالق إلا الله ﴿ هل من خالق غير الله ﴾[٣] .

ثانياً : في إخراجهم أعمال العباد عن قدرة الله تعالى والله هو الذي جعلهم فاعلين .

---

(١) انظر : ابن تيمية ، درء التعارض ١/٢٥٥ ـ ٢٥٦ ؛ ومجموع الفتاوى ٣/٣٧٤ .

(٢) شفاء العليل ، ص ( ٢٩٦ ) .

(٣) سورة فاطر ، الآية ( ٣ ) .

# الدراسة التحليلية لمصطلحات الخلق والفعل والعمل والجبر والاختيار والجبل والكسب

## أولاً : الخلـــق :

### ١ ـ الخلق في اللغـــة :

قال الجوهري : « الخلق : التقدير ، يقال خلقت الأديم ، إذا قدرته قبل القطع .... والخليقة الطبيعة ، والجمع الخلائق ، والخلقة بالكسر : الفطرة .... ورجل خليق ومختلق ، أي تام الخلق معتدل »[(١)] .

وقال ابن منظور : « وأصل الخلق التقدير ، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها وبالاعتبار للايجاد على وفق التقدير خالق ، ( كذا في اللسان ) .

والخلق في كلام العرب : ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه ؛ وكل شيء خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سبق إليه .... قال أبو بكر بن الأنباري : الخلق في كلام العرب على وجهين :

أحدهما : الإنشاء على مثال أبدعه ، والآخر التقدير ، وقال في قوله تعالى : ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾[(٢)] معناه أحسن المقدرين . خلق الله الشيء يخلقه خلقاً أحدثه بعد أن لم يكن »[(٣)] .

وقال الفيروزآبادي : « الخلق التقدير والخالق في صفاته تعالى المبدع للشيء المخترع على غير مثال سبق »[(٤)] .

---

(١) الصحاح ٤/١٤٧٠ ـ ١٤٧١ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية ( ١٤ ) .

(٣) لسان العرب ١٠/٨٥ .

وواضح أن معنى ( الخلق ) في اللغة يدور حول التقدير والإبداع على غير مثال سابق .

## ٢ ـ الخلق في القرآن والسنة :

أما استعمالات الخلق في القرآن والسنة فيقول الفيروزآبادي : « بصيرة في الخلق وهو التقدير ، وقيل التقدير المستقيم ، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء . قال تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض ﴾[١] أي أبدعها بدلالة قوله : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾[٢] . ويستعمل في إيجاد الشيء من الشيء . قال تعالى : ﴿ خلقكم من نفس واحدة ﴾[٣] وليس الخلق بمعنى الإبداع إلا لله تعالى . ولهذا قال تعالى في الفصل بينه وبين غيره : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾[٤] .

والخلق ورد في القرآن على ثمانية أوجه :

الأول : بمعنى دين الحق ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾[٥] أي لدين الله ﴿ فليغيرنّ خلق الله ﴾[٦] أي دين الله .

الثاني بمعنى الكذب ﴿ وتخلقون إفكاً ﴾[٧] أي تكذبون ﴿ إن هذا إلا خلق الأولين ﴾[٨] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ١ ) .

(٢) سورة البقرة ، الآية ( ١١٧ ) .

(٣) سورة النساء ، الآية ( ١ ) ، وسورة الزمر ، الآية ( ٦ ) .

(٤) سورة النحل ، الآية ( ١٧ ) .

(٥) سورة الروم ، الآية ( ٣٠ ) .

(٦) سورة النساء ، الآية ( ١١٩ ) .

(٧) سورة العنكبوت ، الآية ( ١٧ ) .

(٨) سورة الشعراء ، الآية ( ١٣٧ ) .

الثالث : بمعنى التصوير ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير ﴾[١] أي تصوّر .

الرابع : بمعنى التقدير ﴿ لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ﴾[٢] أي يقدرون .

الخامس : بمعنى الإنطاق ﴿ أنطقنا الله ﴾ إلى قوله : ﴿ وهو خلقكم أول مرة ﴾[٣] أي أنطقكم .

السادس : الخلق بمعنى الجعل ﴿ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ﴾[٤] ، ﴿ وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم ﴾[٥] .

السابع : بمعنى الإحياء في القيامة ﴿ أهم أشد خلقاً أمن خلقنا ﴾[٦] أي بعثنا ﴿ بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾[٧] أي يبعث .

الثامن : بمعنى حقيقة الخِلقة ﴿ خلق السموات والأرض ﴾[٨] [٩] .

وواضح من استعمالات ( الخلق ) في القرآن أنها تأتي بالمعاني اللغوية السابقة وبزيادة معان جديدة يقتضيها سياق الآيات من التصوير والانطاق والجعل والكذب والدين والإحياء ، كما أن هناك إشارة إلى أن الخلق بمعنى الابداع يختص بالله تعالى .

---

(١) سورة المائدة ، الآية ( ١١٠ ) .
(٢) سورة النحل ، الآية ( ٢٠ ) .
(٣) سورة فصلت ، الآية ( ٢١ ) .
(٤) سورة الروم ، الآية ( ٢١ ) .
(٥) سورة الشعراء ، الآية ( ١٦٦ ) .
(٦) سورة الصافات ، الآية ( ١١ ) .
(٧) سورة يس ، الآية ( ٨١ ) .
(٨) سورة الأنعام ، الآية ( ١ ) .
(٩) بصائر ذوي التمييز ٢/٥٦٦ ، ٥٦٩ ـ ٥٧٠ .

أما استعمالات « الخلق » في السنة فيقول ابن الأثير : : « ( خلق ) في أسماء الله تعالى ( الخالق ) وهو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة . وأصل الخلق التقدير ، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها ، وباعتبار الايجاد على وفق التقدير خالق . وفي حديث الخوارج ( هم شر الخلق والخليقة )(١) . الخلق : الناس والخليقة : البهائم . وقيل هما بمعنى واحد ويراد بهما جميع الخلائق »(٢) .

ويتضح مما ورد في السنة من استعمالات لفظ ( الخلق ) أنه لا يخرج عن المعاني اللغوية السابقة .

## ٣ ـ الخلق في اصطلاح المتكلمين :

أما ( الخلق ) في اصطلاح المتكلمين فيقول التهانوي : « الخلق بالفتح وسكون اللام الإيجاد والخلقة للمخلوقين »(٣) . الخلق عند المعتزلة : التقدير للأمور وحسن ترتيبها ، وعند الأشاعرة : الإبداع والاختراع من العدم على غير مثال سابق .

وعملية التقدير عند المعتزلة عملية عقلية سابقة على وجود الفعل في الخارج ؛ لأن وجوده خارجاً يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة وإلى هذا ذهب القاضي في شرح الأصول الخمسة ، وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير واستعمال المعارف . تقول في اللغة : خلق الأديم ، أى قدّره .

## ـ التعقيب :

والذي يهمنا من معاني « الخلق » في اللغة والقرآن والسنة هو الخلق بمعنى الإبداع والإيجاد ، وهو الذي تنازع في جواز اطلاقه المتكلمون بالنسبة للمخلوق : هل يطلق عليه أنه خالق لأفعاله أم لا ؟ فمن نظر إلى بعض معانيه في اللغة جوز اطلاقه وان كان ذلك بعيداً عن محل النزاع ، ومن نظر إلى أن الله خالق كل شيء وإلى ( خَلَق ) بمعنى أبدع على غير مثال سبق ، لم يجوّز اطلاقه على المخلوق .

---

(١) صحيح مسلم ٧٥٠/٢ ، كتاب الزكاة ، باب الخوارج شر الخلق والخليقة .

(٢) النهاية في غريب الحديث ٧٠/٢ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٢٢٧/٢ .

ويمكن حصر خطأ المتكلمين هنا في قضية جواز اطلاق هذا اللفظ وعدمه ، فبعض المعتزلة يجوز ذلك وقد أدى بهم هذا إلى إخراج أفعال العباد عن أن تكون بخلقه ، بل ذهب بعضهم إلى أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد .

## ثانياً : الفعل والعمل :

### ١ ـ العمل والفعل في اللغة :

قال الجوهري : « عمل عملاً ـ وأعمله واستعمله بمعنى واستعمله أيضاً ، أي طلب إليه العمل . واعتمل : اضطرب في العمل .. ورجل عَمِل بكسر الميم أي مطبوع على العمل . ورجل عمول »[١] .

وقال ابن منظور : « والعمل : المهنة والفعل ، والجمع أعمال ، عمل عملاً ، وأعمله غيره واستعمله ، واعتمل الرجل : عمل بنفسه »[٢] .

وقال الفيروزآبادي : « العمل محركة المهنة والفعل »[٣] . ويقول : « الفِعل بالكسر حركة الإنسان أو كناية عن كل عمل متعد وبالفتح مصدر فعل »[٤] .

ويقول الجوهري : « الفَعْل بالفتح مصدر فعل يفعل وقرأ بعضهم : ﴿ وأوحينا إليهم فَعل الخيرات ﴾[٥] والفعل بالكسر الاسم ، والجمع الفعال ، مثل قدح وقداح وبئر وبئار .. »[٦] .

ويقول ابن منظور : « الفعل كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد ، فعل يفعل فعلاً وفِعلاً فالاسم مكسور والمصدر مفتوح »[٧] .

---

(١) الصحاح ١٧٧٥/٥ .
(٢) لسان العرب ٤٧٥/١١ .
(٣) القاموس المحيط ٢١/٤ .
(٤) المصدر السابق ٣٢/٤ .
(٥) سورة الأنبياء ، الآية ( ٧٣ ) .
(٦) الصحاح ١٧٩٢/٥ .
(٧) لسان العرب ٥٢٨/١١ .

وظاهر من معاني الفعل والعمل في اللغة أن كلاً منهما يستعمل بمعنى الآخر ولم يزد علماء اللغة عن ذلك في تفسير مفهوم كل منهما ، ويبدو أن ذلك لوضوح معناهما ، اللهم إلا الفيروزآبادي عندما فسر الفعل بحركة الإنسان وبعمله المتعدي ، أي بالحركة المطلقة في فعل لازم غير متعد ، أو في عمل متعد يؤثر به الإنسان في غيره من الأشياء ؛ لكن مامدى تأثير الفعل الإنساني في إيجاد الأعمال والأشياء ؟ ليس هذا من شأن اللغويين ، ولهذا وجدنا علماء اللغة يفسرون كلاً من الفعل والعمل بالآخر ، ويعبرون في كل منهما عن حركة الإنسان وممارسته لتلك الحركة في إيجاد الأعمال والأشياء .

## ٢ ـ العمل والفعل في القرآن والسنة :

أما استعمالات العمل والفعل في القرآن والسنة فلم تستعمل كلمة ( العمل ) منسوبة إلى الله تعالى إلا في موضع واحد في الآية ( ٧١ ) من سورة يس وهي قوله تعالى : ﴿ أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون ﴾ . قال الفخر الرازي : « أي ما عملناه من غير معين ولا ظهير بل عملناه بقدرتنا وارادتنا »[١] .

ويقول الفيروزآبادي : « والعمل : المهنة والفعل ، وقيل أخص ، لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها بغير قصد وإلى الجمادات أيضاً ، والعمل قلما ينسب إليها .

والعمل يستعمل في الأعمال الصالحة والسيئة ، قال تعالى : ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾[٢] ، وقال : ﴿ الذين يعملون السيئات ﴾[٣] وقوله : ﴿ والعاملين عليها ﴾[٤] هم المولّون عليها »[٥] .

---

(١) التفسير الكبير ١٠٦/٢٦ .

(٢) سورة محمد ، الآية ( ٢ ) .

(٣) سورة العنكبوت ، الآية ( ٤ ) .

(٤) سورة التوبة ، الآية ( ٦٠ ) .

(٥) بصائر ذوي التمييز ١٠١/٤ .

ويقول : « والفعل عام لما كان بإجادة أو غيرها ، ولما كان بعلم أو بغيره وبقصد أو بغيره ، ولما كان من إنسان أو حيوان أو جماد ـ والعمل والصنع أخص منه »[١] .

أما في السنة فيقول ابن الأثير : « ( عمل ) في حديث خيبر ( دفع إليهم أرضهم على أن يعتملوها من أموالهم )[٢] ، الاعتمال افتعال من العمل أي أنهم يقومون بما تحتاج إليه من عمارة وزراعة وتلقيح وحراسة »[٣] .

وواضح أن استعمال كلمتي الفعل والعمل في السنة جاءت بنفس المعاني اللغوية وهو أن كل واحدة تأتي بمعنى الأخرى ولم يذكرا في كتب غريب الحديث لوضوحهما .

## ٣ ـ العمل والفعل في اصطلاح المتكلمين :

لا يوجد عند المتكلمين تعريف اصطلاحي لكل من الفعل والعمل ، إلا أن الماتريدى يعرّف الفعل بأنه صرف الممكن من الإمكان إلى الوجود وهو خلق من الله بغير آلة ، وفعل العبد بآلة ، فالفعل يشمل الخلق والكسب[٤] ؛ ولكنهما يستعملان في كلام المتكلمين ولا سيما في باب خلق الأفعال للدلالة على ما يصدر من الإنسان من حركات في نفسه أو في غيره سواء كانت اضطرارية أو اختيارية ويعبّر عن هذه الحركات اللازمة والمتعدية بالأفعال أو الأعمال على سواء .

### ـ التعقيب :

والمتكلمون إذ يسندون الفعل والعمل إلى الإنسان تعبيراً عن اتيانه لأفعاله الاختيارية ، فإنهم يختلفون في تفسير عمل الإنسان وفعله تبعاً لاختلاف مذاهبهم في علاقته بأعماله .

فالجبرية القائلون بأن الإنسان مجبور في فعله لا قدرة له عليه ولا اختيار له فيه لا يعتبرون الإنسان إلا موضعاً لظهور هذه الأعمال عليه كما يظهر على غيره من

---

(١) بصائر ذوي التمييز ٤/٢٠٢ .

(٢) صحيح مسلم ٣/١١٨٧ ، كتاب المساقاة ، باب المساقاة والمعاملة بجزء من التمر والزرع .

(٣) النهاية ٣/١٢٨ .

(٤) انظر : ابن عذبة ، الروضة الندية ، ص ٢٦ .

الحيوانات والجمادات ما يصدر عنها من أعمال دون قدرة أو اختيار . ومن هنا يفقد اسناد الفعل أو العمل إلى الإنسان معنى التأثير في نظرهم ويكون هذا الإسناد اسناداً مجازياً لا حقيقياً .

وجمهور الأشاعرة يستعملون مصطلح الفعل والعمل في حق الإنسان بالمعنى الذي يستعملون فيه مصطلح الكسب وهو مقارنة القدرة الحادثة للقدرة القديمة في احداث الفعل دون أن يكون للقدرة الحادثة تأثير في ذلك .

أما المعتزلة فقد تجاوزوا ـ كما رأينا ـ في علاقة الإنسان بأفعاله إلى درجة التعبير عن ذلك بخلقه لهذه الأفعال وقد تقدم تحليلنا لمصطلح الخلق وسيتبين منه الفرق بين مفهومه ومفهوم كل من الفعل والعمل والكسب .

وقد أخطأت هذه المذاهب الكلامية في استعمال مصطلحي ( الفعل والعمل ) على هذا النحو خطأهم في استعمال مصطلح الكسب حيث حادوا فيه عن مقتضى اللغة والشرع معاً وانتهى بهم ذلك إلى بعض الأخطاء العقدية في هذا المقام .

فالجبرية أنكروا على الإنسان قدرته واختياره فيما اسند إليه من فعل وعمل وكسب خلافاً لمقتضى اللغة والنصوص الشرعية ، والأشاعرة أنكروا أثر قدرة العبد واختياره في أفعاله عندما قالوا بمقارنة قدرة العبد لقدرة الله في كسب الإنسان لتلك الأفعال دون أن يكون لقدرته أثر في ذلك ، فأفرغوا جميعاً هذه المصطلحات من مفاهيمها الصحيحة ، عندما قالوا ان اسناد الفعل والعمل إلى الإنسان تعبير مجازي عما يظهر من أعمال ظهورها على الجمادات دون أن يكون له فيها قدرة أو تأثير ، وعندما سووا في ذلك الحكم بين جميع أفعاله دون تفرقة بين أفعاله الاضطرارية وأفعاله الاختيارية ، فخالفوا الادراك البديهي لهذه التفرقة بين الانسان وغيره من الجمادات من جهة ، وبين بعض أفعاله والبعض الآخر من جهة أخرى . وقد استتبع الفهم الخاطيء من الجبريين لفعل الانسان

وعمله وحكمهم عليه فيهما بالجبر ـ استتبع ذلك من الأخطاء العقدية ما أبطلناه سابقاً في ردنا على هذا المذهب وابطالنا لأدلتهم[١] .

وأما المعتزلة فقد بالغوا في مفهوم الفعل والعمل الانساني حتى وصلوا بهما إلى درجة الخلق ، فتجاوزوا بذلك أيضاً حدود اللغة ومقتضى النصوص الشرعية التي لاتسند الخلق إلا إلى الله عز وجل . وإلى جانب هذه المخالفة فقد أدى اعتبار الإنسان خالقاً لأفعاله لا مجرد فاعل أو عامل لها ـ أدى ذلك إلى أخطاء عقدية ذكرناها كذلك عند تعقيبنا على المذهب القدري ببيان لوازمه الباطلة .

أما أهل السنة فإنهم يستعملون مصطلحات الفعل والعمل كما يستعملون مصطلح الكسب مسندة إلى الإنسان بمفاهيمها اللغوية والشرعية الصحيحة التي لا تقصر عن اثبات ما للإنسان من اختيار وتأثير في فعله كما قصّر الجبرية والأشاعرة في ذلك ، ولا تتجاوز في ذلك مجاوزة المعتزلة إلى تضمينها معنى الخلق ؛ بل تلتزم في ذلك بمقتضى النصوص الشرعية والأدلة العقلية الصحيحة .

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ ( أعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل ، والعبد فاعل منفعل ، وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلا يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل ، وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ، ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز ، فقام وقعد وأكل وشرب وصلى وصام عندهم بمنزلة ألم ومات ، ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محضاً . والقدرية شهدت كونه فاعلاً محضاً غير منفعل في فعله )[٢] .

ويتبين مما ذكره ابن القيم خطأ الجبرية والقدرية . فخطأ الجبرية نفيهم الفعل عن

---

(١) راجع ص ( ٢٥٣ ) من هذا البحث .

(٢) شفاء العليل ص ( ٢٨٥ ) .

العبد حقيقة فلا يطلق عليه أنه فاعل عندهم إلا على سبيل المجاز ، لأنه عندهم منفعل دائماً وهو محل لفعل الله عز وجل دون ان ينظروا إلى فاعليته هو . وخطأ القدرية أنهم أثبتوا له الفعل وأضافوه إليه وبالغوا في ذلك حتى اعتبروه خلقاً ، ونفوا تمكين الله عز وجل للعبد وزعموا أنه يفعل مايفعل مستقلاً بذلك عن الله تعالى ، فنفوا ان يكون العبد منفعلاً لله تعالى .

وقد وصف ابن القيم - رحمه الله - كلا الفريقين أنه نظر بعين عوراء حيث أثبت جزء الحقيقة ونفى الجزء الآخر ، واستدل عليهم بقوله تعالى : ﴿ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ﴾[١] . وهي رد على القدرية حيث صرحت الآية بأن المُنطِق لهم هو الله تعالى ، فالانطاق فعل الرب الذي لا يجوز تعطيله . واستدل بقوله تعالى : ﴿ فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما انكم تنطقون ﴾[٢] ، وهي رد على الجبرية حيث أسند الله تعالى النطق للعباد ، فالنطق فعل العبد الذي لا يمكن إنكاره .

هذا ، ويطلق لفظ الفعل والعمل على العبد كثيراً ، كقوله تعالى : ﴿ لبئس ما كانوا يفعلون ﴾[٣] ، ﴿ لبئس ما كانوا يعملون ﴾[٤] ، ﴿ بما كنتم تعملون ﴾[٥] .. الخ ، ويطلق لفظ الفعل على الله تعالى فعلاً واسماً ، فالفعل كقوله تعالى : ﴿ ويفعل الله مايشاء ﴾[٦] والاسم كقوله : ﴿ فعال لما يريد ﴾[٧] ، وقوله ﴿ وكنا فاعلين ﴾[٨] أي قادرين على فعل ما نشاء ، أما العمل فلم يأت في القرآن مسنداً إلى الله تعالى إلا في

(١) سورة فصلت ، الآية ( ٢١ ) .
(٢) سورة الذاريات ، الآية ( ٢٣ ) .
(٣) سورة المائدة ، الآية ( ٧٩ ) .
(٤) سورة المائدة ، الآية ( ٦٢ ) .
(٥) سورة المائدة ، الآية ( ١٠٥ ) .
(٦) سورة ابراهيم ، الآية ( ٢٧ ) .
(٧) سورة هود ، الآية ( ١٠٧ ) وسورة البروج ، الآية ( ١٦ ) .
(٨) سورة الأنبياء ، الآية ( ٧٩ ) .

قوله تعالى : ﴿ أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون ﴾[١] .

## ثالثاً : الجَبْـر :

### ١ ـ الجبر في اللغة :

قال الجوهري : « الجبر أن تغني الرجل من فقر ، أو تصلح عظمه من كسر . يقال : جبرت العظم جبراً . وجبر العظم بنفسه جبوراً ، أي انجبر .... يقال : جبر الله فلاناً ، أي سد مفاقره ... وأجبرته على الأمر : أكرهته عليه و، وأجبرته أيضاً : نسبته إلى الجبر ، كما تقول أكفرته ، إذا نسبته إلى الكفر »[٢] .

وقال الفيروز آبادي : « الجبر خلاف الكسر والملك والعبد ضدٌ وخلاف القدر والرجل الشجاع والغلام والعود . وجبر العظم والفقير جبراً وجبوراً وجبارة وجبره فجبر .... واجتبره فتجبر أحسن إليه أو أغناه بعد فقر .. وعلى الأمر أكرهه .... والجَبَرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو هو الصواب[٣] .

وإذا غضضنا النظر عن المعاني اللغوية الكثيرة لكلمة الجبر مما لا يتعلق بغرضنا ، فإننا نشير هنا إلى ما يتعلق بغرضنا من معانيها اللغوية من تفسير الجبر بالإكراه ، أو خلاف القدر . والنسبة إلى المعنى الثاني جبرى ومن استعمال الفعل منه ـ بمعنى الاكراه ـ ثلاثياً ورباعياً جبره وأجبره على الأمر أكرهه وأجبره كذلك نسبه إلى الجبر بمعنى المذهب المعروف .

---

(١) سورة يس ، الآية ( ٧١ ) .

(٢) الصحاح ٦٠٧/٢ ـ ٦٠٨ ؛ وانظر : ابن منظور ، لسان العرب ١١٥/٤ ـ ١١٦ .

(٣) القاموس المحيط ٣٨٤/١ .

وإذا كان تفسير الجبر بأنه خلاف القدر ليس تفسيراً لغوياً خالصاً ، بل هو من قبيل التسمية المذهبية ـ فقد لوحظ فيه المعنى اللغوي للجبر وهو الاكراه ؛ ذلك أن القدرية قائلون بحرية الانسان في أفعاله الاختيارية ، أما الجبريون فقائلون بضد ذلك وهو أن الانسان مكره على تلك الأفعال .

## ٢ ـ الجبر في القرآن والسنة :

أما استعمالات الجبر في القرآن فإنه لم ترد كلمة ( جبر ) في القرآن ولا مرة واحدة ولكن وردت بصيغة المبالغة ( الجبّار ) يقول الفيروز آبادي : « بصيرة في الجبار والجبر . وقد ورد الجبار في القرآن على أربعة أوجه :

الأول : بمعنى القهّار ﴿ العزيز الجبار المتكبر ﴾[١] وقيل : هذا من قولهم جبرت الفقير ، لأنه يجبر الناس بفائض نعمه ﴿ وما أنت عليهم بجبّار ﴾[٢] .

الثاني : بمعنى القتّال بغير حق ﴿ وإذا بطشتم بطشتم جبارين ﴾[٣] ﴿ إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض ﴾[٤] ﴿ يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ﴾[٥] أي قتال .

الثالث : بمعنى الزيادة في القوة والشدة وطول القد والقامة ﴿ إن فيها قوماً جبارين ﴾[٦] أي أقوياء عظام الأجسام . ومنه نخلة جبارة .

---

(١) سورة الحشر ، الآية ( ٢٣ ) .
(٢) سورة ق ، الآية ( ٤٥ ) .
(٣) سورة الشعراء ، الآية ( ١٣٠ ) .
(٤) سورة القصص ، الآية ( ١٩ ) .
(٥) سورة غافر ، الآية ( ٣٥ ) .
(٦) سورة المائدة ، الآية ( ٢٢ ) .

الرابع : بمعنى المتكبر ﴿ ولم يكن جباراً عصياً ﴾[١] ﴿ ولم يجعلني جباراً شقياً ﴾[٢] أي متكبراً ﴿ وخاب كل جبار عنيد ﴾[٣] .

والمادة موضوعة لاصلاح الشيء بضرب من القهر . يقال : جبرته فانجبر واجتبر . وقد قيل جبرته فجبر ، قال الشاعر قد جبر الدين الالهُ فجبر[٤] .

وقد يستعمل الجبر في الاصلاح المجرد ، ويستعمل تارة في القهر المجرد نحو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا جبر ولاتفويض »[٥] .

والإجبار في الأصل حمل الغير على أن يجبر الأمر ، لكن تعورف في الاكراه المجرد فقيل أجبرته على كذا ، كقولك : أكرهته »[٦] .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ﴾[٧] « وأما الجبار » ففيه وجوه :

أحدها : أنه فعّال من جبر إذا أغنى الفقير ، وأصلح الكسير . قال الأزهري : وهو لعمري جابر كل كسير وفقير ، وهو جابر دينه الذي ارتضاه ، قال العجاج : وقد جبر الدين الإله فجبر .

الثاني : أن يكون الجبار من جبره على كذا إذا أكرهه على ما أراده ، قال السدّي : أنه الذي يقهر الناس ويجبرهم على ما أراده ، قال الأزهري : هي لغة تميم ، وكثير

---

(١) سورة مريم ، الآية ( ١٤ ) .
(٢) سورة مريم ، الآية ( ٣٢ ) .
(٣) سورة ابراهيم ، الآية ( ١٥ ) .
(٤) ديوان العجاج ، رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشرحه ، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي ، الطبعة بدون ، دمشق المطبعة التعاونية ١٩٧١ م ٢/١ .
(٥) لم أجده في كتب الأحاديث ، ووجدته قولاً لجعفر بن محمد الصادق ، انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ١٦٦/١ .
(٦) بصائر ذوي التمييز ٣٦٠/٢ ـ ٣٦١ .
(٧) سورة الحشر ، الآية ( ٢٣ ) .

من الحجازيين يقولونها ، وكان الشافعي يقول جبره السلطان على كذا بغير ألف .
وجعل الفراء الجبار بهذا المعنى من أجبره ، وهي اللغة المعروفة في الاكراه ، فقال لم اسمع فعّالاً من أفعل إلا في حرفين ، وهما جبّار من أجبر ، ودرّاك من أدرك ، وعلى هذا القول الجبار هو القهار .

الثالث : قال ابن الأنباري : الجبّار في صفة الله الذي لا ينال ، ومنه قيل للنخلة التي فاتت يد المتناول جبارة .

الرابع : قال ابن عباس : الجبار ، هو الملك العظيم ، قال الواحدي : هذا الذي ذكرناه من معاني الجبار في صفة الله ، وللجبار معانٍ في صفة الخلق .

أحدها : المسلّط كقوله : ﴿ وما أنت عليهم بجبار ﴾[١] والثاني : العظيم الجسم كقوله : ﴿ إن فيها قوماً جبارين ﴾[٢] والثالث المتمرد على عبادة الله كقوله : ﴿ ولم يجعلني جباراً ﴾[٣] والرابع : القتّال كقوله : ﴿ بطشتم جبارين ﴾[٤] وقوله : ﴿ إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض ﴾[٥] [٦].

ويقول ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى : ﴿ العزيز الجبار المتكبر ﴾[٧] : « وقوله ( الجبار ) يعني : المصلح أمور خلقه ، المصرفهم فيما فيه صلاحهم . وكان قتادة يقول : جبر خلقه على ما يشاء من أمره »[٨] .

أما استعمال لفظ ( الجبر ) في السنة فيقول ابن الأثير : « ( جبر ) في أسماء الله تعالى (الجبار) ، ومنه حديث خسف جيش البيداء ( فيهم المستبصر والمجبور ، وابن

---

(١) سورة ق ، الآية ( ٤٥ ) .
(٢) سورة المائدة ، الآية ( ٢٢ ) .
(٣) سورة مريم ، الآية ( ٣٢ ) .
(٤) سورة الشعراء ، الآية ( ١٣٠ ) .
(٥) سورة القصص ، الآية ( ١٩ ) .
(٦) التفسير الكبير ٢٩/٢٩٣ ـ ٢٩٤ .
(٧) سورة الحشر ، الآية ( ٢٣ ) .
(٨) جامع البيان عن تأويل القرآن ٢٨/٥٥ .

السبيل )[١] وهذا من جبرت ، لا من أجبرت .

ومنه الحديث : ( سبحان ذي الجبروت والملكوت )[٢] وهو فعلوت من الجبر والقهر . وفي حديث الدعاء ( واجبرني واهدني )[٣] أي اغنني ، من جبر الله مصيبته : أي ردّ عليه ما ذهب منه وعوّضه . وأصله من جبر الكسر »[٤] .

وواضح من استعمال مادة الجبر في القرآن أن كلمة ( الجبر ) نفسها لم ترد في القرآن بأي معنى من معانيها ، والذي ورد هو كلمة ( الجبار ) صفة للخالق أو للخلق والذي يعنينا وصف الخالق بهذه الكلمة وقد تقدمت الموارد المختلفة لاستعمال هذه الكلمة في القرآن وصفاً لله تعالى ومعناها في كل استعمال ـ والذي يعنينا هنا تفسير الجبّار بالقهار ويراد بالجبار أو بالقهار في هذا التفسير ـ كما يقول الرازي ـ كونه تعالى قاهراً لخلقه بالموت والفقر والإذلال ، ويدخل فيه كل ما ذكره الله ف قوله تعالى : ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير ﴾[٥] هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم ، وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود[٦] .

---

(١) صحيح مسلم ٤/٢٢١٠ ـ ٢٢١١ ، كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب الخسف بالجيش الذي يؤم البيت .

(٢) رواه أبو داود ١/٥٤٤ ، كتاب الصلاة ، باب ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده ، والنسائي ٢/١٩١ ، ١٩٩ ، ٢٢٣ ، ٢٣١ ، باب التطبيق ؛ ومسند أحمد ٥/٣٨٨ ، ٣٩٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٦/٢٤ ، وهو صحيح . انظر : صحيح سنن ابي داود ١/١٦٦ .

(٣) سنن الترمذي ٢/٧٦ ، أبواب الصلاة ، باب ما يقول بين السجدتين ؛ وابن ماجة ١/٢٩٠ ، كتاب اقامة الصلاة باب ما يقول بين السجدتين ، ومسند الإمام أحمد ١/٣٧١ ، والحديث صحيح . انظر : صحيح ابن ماجه ١/١٤٨ وصحيح أبي داود ١/٧٩٦ .

(٤) النهاية ١/٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

(٥) سورة آل عمران ، الآية ( ٢٦ ) .

(٦) انظر : الفخر الرازي ، التفسير الكبير ١٢/١٧٣ .

والقهر هنا قهر كوني ، فليس لفظ ( الجبر ) ولا معناه الكلامي ـ وهو إكراه الإنسان على غير ما يريده من أفعاله الاختيارية ـ ليس ذلك وارداً في الاستعمال القرآني .

وليس هذا اللفظ أيضاً ولا معناه الكلامي مستعملاً في السنة بناءً على ما ذكره ابن الأثير من الأحاديث التي تضمنت بعض الصيغ الاشتقاقية من كلمة ( الجبر ) .

وإنما الذي ورد في الكتاب والسنة مشتقات كلمة (الجبل) .

وإذا غضضنا النظر عن المعاني المتعددة لهذه الكلمة ومشتقاتها في اللغة ومما لايتصل بموضوعنا ، فإننا نرى أن من معانيها المتصلة بهذا الموضوع : الخلق والطبع يقال جبله الله أي خلقه والجِبْلة بالكسر هي الخلقة والجبلّة الخلقة ومنه قوله تعالى :

﴿ والجبلة الأولين ﴾[1] وجبله الله على الشيء طبعه ، وجبل الانسان على هذا الأمر أي طبع عليه وجبل الله الخلق يجبلهم خلقهم وجِبلة الشيء : طبيعته وأصله ومابنى عليه[2] .

وقد ذكرت كلمة ( الجَبْل ) ومشتقاتها في الكتاب والسنة بهذين المعنيين ( الخلق والطبع ) .

قال الفيروزآبادي : « وجبله الله على كذا إشارة إلى ما ركّب فيه من الطبع الذي يأبى على الناقل نقله .... وقوله تعالى : ﴿ واتقوا الذي خلقكم والجبلة الأولين ﴾[1] أي المجبولين على أحوالهم التي بنوا عليها ، وسبيلهم التي قيضوا لسلوكها[3] .

---

(١) سورة الشعراء ، الآية ( ١٨٤ ) .

(٢) راجع : الجوهري : الصحاح ١٦٥٠/٤ ـ ١٦٥١ ؛ ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، الطبعة الثانية ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون ، مصر ، مطبعة البابي الحلبي ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢م ، ٥٠٢/١ ـ ٥٠٣ ؛ وابن منظور ، لسان العرب ٩٨/١١ .

(٣) بصائر ذوي التمييز ٣٦٥/٢ .

ويقول ابن الأثير : « ( جبل ) في حديث الدعاء : ( أسألك من خيرها وخير ماجُبلت عليه )[١] » .

وفي صفة ابن مسعود ( كان رجلاً مجبولاً ضخماً )[٢] المجبول : المجتمع الخَلْق .

وفي حديث عكرمة ( أن خالد الحذّاء كان يسأله ، فسكت خالد ، فقال له عكرمة : مالك أجْبَلْت )[٣] أي انقطعت . من قولهم : أجبل الحافر إذا أفضى إلى الجبل أو الصخر الذي لا يحيك فيه المعول »[٤] .

وفي حديث وفد عبد القيس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأشج : ( ان فيك خلتين يحبهما الله الحلم والأناة ) . قال يارسول الله أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما ؟ قال : ( بل الله جبلك عليهما . قال الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله )[٥] .

وننتهي من استعراضنا لمشتقات كلمة الجبل ومعانيها في اللغة والكتاب العزيز والسنة إلى رجوعها للخلق والطبع وبُعدها عن ما في كلمة الجبر من المعنى الكلامي لها . وهو إكراه الله للعبد على غير ما يريده من الفعل .

---

(١) سنن أبي داود ٦١٦/٢ كتاب النكاح ، باب في جامع النكاح حديث رقم ٢١٦٠ ؛ و سنن ابن ماجه ٦١٧/١ ـ ٦١٨ كتاب النكاح ، باب ما يقول الرجل إذا دخلت عليه أهله حديث ١٩١٨ . والحديث حسن . انظر : صحيح سنن ابن ماجه ٣٢٤/١ ؛ آداب الزفاف ص ( ٢٠ ) ، وتخريج الكلم الطيب ص ( ٢٧ ) كلها للشيخ محمد ناصر الدين الألباني .

(٢) النهاية في غريب الحديث ٢٣٦/١ .

(٣) نفس المصدر السابق ٢٣٦/١ .

(٤) النهاية ٢٣٦/١ ؛ وانظر : الهروي ، غريب الحديث ، الطبعة الأولى ، تحقيق محمد عبد المعين خان ، الهند ، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م ، ٥٨/٤ ؛ الزمخشري ، الفائق ١٨٩/١ .

(٥) تقدم تخريجه راجع ص ( ٢٥٤ ) من هذا البحث .

## ٣ ـ الجبر في اصطلاح المتكلمين :

أما الجبر في اصطلاح المتكلمين فهو خلاف القدر وهو اسناد فعل العبد إلى الله تعالى وهو افراط في تفويض الأمر إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار . وقول القدرية عكسه . وهو تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله بالاستقلال . والنسبة إليه جبري والجبرية اثنان : متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل كالأشعرية ، وخالصة لا تثبت له قدرة ولا استطاعة كالجهمية[١] .

وجاء في المعجم الفلسفي أن الجبرية « مذهب من يرى أن إرادة الانسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث ، وأن كل ما يحدث للإنسان قدر عليه أزلاً ، فهو مسيّر لا مخيّر »[٢] .

وواضح أن هناك علاقة بين المعنى الاصطلاحي للجبر والمعنى اللغوي له ، حيث يأتي لغة بمعنى الاكراه وهو حمل الانسان على غير مراده ، ويلاحظ كذلك أن الجرجاني يسمي الأشاعرة جبرية متوسطة .

### ـ التعقيب :

وعلى ضوء ما قدمناه من ملحوظات حول معاني واستعمالات كلمة ( الجبر ) في اللغة والكتاب والسنة واصطلاح المتكلمين يمكننا أن نقرر الحقائق الآتية :

أولاً : أن المعنى الكلامي لكلمة الجبر ـ وهو نفي القدرة والاختيار ونفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب ـ متصل بالمعنى اللغوي لها وهو الإكراه ، فالعبد إذا سلبت منه القدرة والاختيار للفعل فيما صدر عنه كان مكرهاً فيه ، فالمتكلمون عندما استعملوا

---

(١) انظر : الجرجاني ، التعريفات ص ٦٥ ؛ والتهانوني ، كشاف اصلاحات الفنون ١٩٩/١ .

(٢) د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ٣٨٨/١ .

مصطلح ( الجبر ) للدلالة على المعنى الكلامي لم يخطئوا من الناحية اللغوية ، ولا يعتبر هذا المصطلح دخيلاً على اللغة ، وإن كان المذهب نفسه قد تأثر فيه المسلمون بغيرهم من الأمم .

ثانياً : يرجع خطأ المتكلمين في استعمال مصطلح ( الجبر ) إلى أنهم استعملوا مصطلحاً غير شرعي فلم يرد بالمعنى الذي استعملوه فيه في الكتاب أو السنة ـ كما بيّنا ـ لكلمة ( الجبر ) ـ سواء باللفظ أو بالمعنى .

ثالثاً : أدى استعمال المتكلمين لهذا المصطلح غير الشرعي ـ لفظاً ومعنى ـ وما ضمنوه إياه من المعاني غير الشرعية ـ أدى إلى أخطاء عقدية منها : القول بنفي القدرة والاختيار والفعل عن العبد خلافاً لدلالة الفطرة والتفرقة البدهية بين أفعال الإنسان الاضطرارية وأفعاله الاختيارية ، وخلافاً للآيات الكثيرة التي تثبت للعبد المشيئة في فعله والقدرة المؤثرة فيه ، وهذا كله يؤدي إلى بطلان ما يتضمنه القول بالجبر من إكراه الله للعبد في فعله[(١)] .

رابعاً : من الأخطاء العقدية التي تلزم من استعمال مصطلح الجبر بمعناه الكلامي مايترتب عليه من بطلان ارسال الرسل ، وبطلان التكاليف ، وعدم معقولية الثواب والعقاب ، والقول بأن كل ذلك كان على سبيل الجبر ، وكل ذلك من الأمور الباطلة على نحو ما ذكرناه سابقاً من إبطال السلف لها عقلاً ونقلاً[(١)] .

وإذا كان ما يؤدي إلى الباطل باطلاً فإن ما يلزم على مصطلح ( الجبر ) بمعناه الكلامي من العقائد الباطلة يؤدي إلى بطلان هذا المصطلح كمصطلح ديني دخيل على الكتاب والسنة لفظاً ومعنى ، وبطلان تفسير المتكلمين له وبالتالي بطلان المذهب الذي يتسمى به .

---

(١) راجع ص ( ٢٥٣ ) من هذا البحث .

## رابعــاً : الاختيــــار :

### ١ ـ الاختيار في اللغة :

قال ابن منظور : « الاختيار الاصطفاء والانتقاء وكذلك التخيّر ، يقال : انتقاه واختاره وتخيره »[١] .

ويتضح مما جاء عن معنى الاختيار لغة أنه بمعنى الاصطفاء والانتقاء وهو يشعر بأن هناك مجموعة أمور يُنتقى منها أحدها أو بعض منها وليس فيه دلالة على المعنى الكلامي الذي هو ضد الاكراه وان كان يلزم من كون الانسان مختاراً أن لا يكون مكرهاً .

### ٢ ـ الاختيار في القرآن والسنة :

ومن استعراض الآيات التي ورد فيها لفظ ( اختار ) ( تخيّر ) إلى غير ذلك مثل قوله تعالى : ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ﴾[٢] تبيّن أن معنى الاختيار أخذ خير الشيء وخياره[٣] .

قال الفيروز آبادي : « بصيرة في الاختيار ، وقد جاء في التنزيل على أربعة أوجه :

الأول : اختيار فضل وهداية : ﴿ ولقد اخترناهم على علم على العالمين ﴾[٤] .

الثاني : اختيار سفر وصحبة : ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلاً ﴾[٥] .

---

(١) لسان العرب ٢٦٦/٤ ؛ وانظر : الجوهري ، الصحاح ٦٥٢/٢ ؛ والفيروز آبادي ، القاموس المحيط ٢٥/٢ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ( ١٥٥ ) .

(٣) انظر : الفخر الرازي ، التفسير الكبير ١٥/١٥ .

(٤) سورة الدخان ، الآية ( ٣٢ ) .

(٥) سورة الأعراف ، الآية ( ١٥٥ ) .

الثالث : اختيار نبوة ورسالة : ﴿ وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى ﴾[١] .

الرابع : اختيار مِدحة وخاصة : ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾[٢] .

والاختيار في الأصل : طلب ما هو خير وفعله .... وأما قوله : ﴿ ولقد اخترناهم ﴾ يصح أن يكون اشارة إلى إيجاده تعالى إياهم خيراً وأن يكون إشارة إلى تقديمهم على غيرهم »[٣] .

أما الاختيار في السنة فهو كذلك أخذ ما هو خير وطلبه .

قال الزمخشري[٤] : الاختيار : أخذ ما هو خير ومنه حديث ( تخيّروا لنطفكم)[٥] . أي اطلبوا خير ما هو خير المناكح وأزكاها . ومنه حديث : ( البيّعان بالخيار مالم يتفرّقا )[٦] . الخيار : الاسم من الاختيار ، وهو طلب خير الأمرين إما امضاء البيع ، أو فسخه[٧] .

ويتضح لنا من استعراض مادة ( الاختيار ) في القرآن والسنة أنها استعملت بمعنى الانتقاء والاصطفاء ، وطلب ما هو خير أي بنفس المعاني اللغوية ، وبالتالي فإن

(١) سورة طه ، الآية ( ١٣ ) .
(٢) سورة القصص ، الآية ( ٦٨ ) .
(٣) بصائر ذوي التمييز ١٤٥/٢ .
(٤) أبو القاسم محمد بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي صاحب الكشاف كان إماماً في التفسير واللغة والآداب . مات سنة ٥٣٨ هـ ، من مؤلفاته : الكشاف في التفسير والمفصل في النحو . انظر : معجم الأدباء ١٢٦/١٩ ؛ سير اعلام النبلاء ١٥١/٢٠ .
(٥) سنن ابن ماجه ٦٣٣/١ ، كتاب النكاح ، باب الاكفاء . والحديث حسن ـ انظر صحيح ابن ماجه ٣٣٣/١ .
(٦) صحيح البخاري ١٠/٣ ، ١١ ، ١٧ ، ١٨ ، كتاب البيوع ، أبواب : إذا بيّن البيعان ولم يكتما ، مايمحق الكذب والكتمان في البيع ، البيعان بالخيار مالم يتفرقا ؛ وصحيح مسلم ١١٦٣/٣ ـ ١١٦٤ ، كتاب البيوع ، باب ثبوت خيار المجلس ، باب الصدق في البيع والبيان أحاديث رقم ١٥٣١ ـ ١٥٣٢ .
(٧) انظر : ابن الأثير ، النهاية ٩١/٢ ؛ والزمخشري ، الفائق ٤٠٣/١ ، والهروي ، غريب الحديث ١٥٥/٣ ـ ١٥٦ .

المختار من الأشياء والأفعال بصيغة اسم المفعول أي المتخيَّر هو الشيء المنتقى والمصطفى من بين الأشياء ، وأن المختار من الأشخاص بصيغة اسم الفاعل بمعنى المتخيِّر من له حق الاختيار .

## ٣ ـ الاختيار في اصطلاح المتكلمين :

والاختيار عند المتكلمين يطلق على فعل الانسان غير المكره عليه ، فقولهم هو مختار في كذا لا يريدون به المعنى اللغوي والشرعي أي فلان له اختيار لأن الاختيار أخذ ما يراه خيراً ، وإنما يريدون به أنه غير مكره[(١)] .

وقد فُسِّر في بعض كتب المصطلحات بما هو قريب من المعنى اللغوي كقول بعضهم : الاختيار ترجيح أحد الأمرين أو الأمور على الآخر[(٢)] .

والذي يتتبع كلام العلماء في الاختيار يتبين له أنهم يستعملونه بمعنى ضد الاكراه والمختار بمعنى ضد المكره والمسيَّر .

## ـ التعقيب :

ومما سبق يتضح لنا أن كلمة ( اختيار ) ومشتقاتها كالمختار مثلاً لا تستعمل في نقيض الإكراه والمكره إلا عند المتكلمين الذين يفسرون المختار بأنه غير المكره على فعله خلافاً للتفسير اللغوي والشرعي . وإنما اتخذ المتكلمون مصطلح ( الاختيار ) وفسروه بالمعنى السلبي وهو عدم الاكراه ، لأنهم قابلوا بينه وبين مصطلح ( الجبر ) بمعنى الاكراه فكان استعمالهم لكلمة ( الاختيار ) ومشتقاتها بهذا المعنى الاصطلاحي عندهم مخالفاً للاستعمال اللغوي والشرعي الذي تستعمل فيه تلك الكلمة ومشتقاتها بالمعنى الايجابي

---

(١) انظر : أبو البقاء الكفوي ، الكليات ص ٢٢ ، والفيروز آبادي ، بصائر ذوي التمييز ٢/١٤٥ .

(٢) انظر : عبد النبي الأحمد نكري ، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ١/٥٨ .

وهو الانتقاء والاصطفاء ، وان كان بين المعنيين تلازم ، فاثبات الاختيار يستلزم نفي الاكراه .

فخطأ المعتزلة في استعمالهم مصطلح ( الاختيار ) أنهم قابلوا بينه وبين الجبر فاستعملوه ـ نتيجة لهذه المقابلة ـ بمعنى نفي الاكراه وهو معنى يخالف المعنى اللغوي والشرعي ، وابتدعوا بذلك مصطلحاً غير شرعي وفسروه بتفسير غير لغوي وغير شرعي ، وان لم يكن باطلاً باطلاق لكونه من لوازم المعنى اللغوي والشرعي حيث قلنا ان اثبات الاختيار يستلزم نفي الإكراه .

وأخطأ الجبريون عندما نفوا الاختيار عن الانسان بمعنييه السابقين فالشعور الفطري به يثبته ، وليس في القرآن مايدل على سلب الاختيار عن الانسان في أفعاله ، بل تكثر فيه الآيات التي تثبت المشيئة والاختيار للإنسان كقوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾[1] وقوله : ﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم ﴾[2] وقوله : ﴿ فمن شاء ذكره ﴾[3] . والمشيئة هي المصطلح القرآني في التعبير عن اختيار الإنسان لفعله ، وهو المصطلح المختار عند السلف تجنباً لمصطلح المتكلمين الذين يعنون به نفي الإكراه ، ولما في المشيئة من المعنى الايجابي للاختيار دون الاقتصار على المعنى السلبي وهو نفي الاكراه ، فالإنسان ليس غير مكره فقط في فعله ، بل له الاختيار فيه .

ومع أن القدرية يثبتون الاختيار للعبد وهو صحيح ؛ إلا أنهم ـ في مقابلتهم للجبرية ـ يثبتونه بمعنى عدم الإكراه ، وهذا معنى قاصر عما تثبته المشيئة للإنسان ، فليس الإنسان غير مكره فقط بل له الاختيار والمشيئة في فعله ، فمصطلح القرآن ـ وهو المشيئة ـ أولى بإثباتهم من مصطلح الاختيار لما قدمنا .

---

(١) سورة الكهف ، الآية ( ٢٩ ) .

(٢) سورة التكوير ، الآية ( ٢٨ ) .

(٣) سورة المدثر ، الآية ( ٥٥ ) .

ومن أخطاء المعتزلة في مفهومهم للاختيار : اخراج أفعال العباد عن قدرة الله تعالى ، والقول بأن العبد خالق لأفعاله كما تقدم في مصطلح ( الخلق )[١] .

وإذا كان الجبريون قد بالغوا في نفي الاختيار والقدرة عن العبد حتى أدى بهم ذلك إلى نفي تأثير العبد في فعله قدرة وإرادة ، فإن المعتزلة قد بالغوا في اثبات اختيار الانسان وقدرته على فعله حتى جعلوه خالقاً لأفعاله دون أن يكون لله تعالى تأثير في تلك الأفعال ، ودون أن تكون تلك الأفعال داخلة تحت مشيئته سبحانه وتعالى .

وواضح أن مبالغة الفريقين في مصطلح ( الاختيار ) نفياً واثباتاً إنما ترجع إلى اعتبار كل منهما لما في مذهب الآخر من المناقضة لمذهبه ، وبالتالي فقد انتهى أصحاب هذين المذهبين من استعمالهما لمصطلح الاختيار إلى عقائد باطلة حيث قرر الجبريون ـ كما قدمنا ـ نفي اختيار العبد في فعله ، وقرر المعتزلة استقلال العبد عن الرب في اختيار فعله وخلقه له ، وكل ذلك باطل ، وما أدى إلى الباطل فهو باطل .

فالتزام مصطلح المشيئة وهو المصطلح القرآني الذي يثبته القرآن للإنسان في فعله أولى من مصطلح الاختيار بمعناه الكلامي السابق ، وفي نفس الوقت فإنه ينبغي أن نتجنب ما تؤدي إليه مبالغة الفريقين في اختيار الانسان نفياً واثباتاً ـ ان نتجنب مايؤدي إليه ذلك من العقائد الباطلة التي أشرنا إليها آنفاً ، وأن نلتزم بالعقيدة الصحيحة في نسبة فعل العبد إلى الله تعالى خلقاً وإيجاداً وإلى العبد فعلاً وكسباً وان تأثير الله في أفعال العباد تأثير الخالق لها ، وتأثير العباد فيها تأثير الأسباب في مسبباتها على نحو مايقوله أهل السنة والجماعة ، فأهل السنة متفقون على أن الله خالق أفعال العباد وعلى أن العبد قادر مختار يفعل بمشيئته وقدرته والله خالق ذلك كله ، وعلى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية ، وعلى أن الرب يفعل بمشيئته وقدرته ، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأن العباد مختارون غير مجبورين على أفعالهم وأن أعمالهم خيرها وشرها واقعة بمشيئتهم وقدرتهم التي خلقها الله لهم وخالق السبب التام خالق للمسبب .

---

(١) راجع ص ( ٢٥٦ ) من هذا البحث .

## خامساً : الكسب :

### ١ ـ الكسب في اللغة :

الكسب في اللغة : طلب الرزق ، وأصله الجمع . كسب يكسب كسباً وتكسّب واكتسب ، وكسب أصاب ، واكتسب تصرّف واجتهد ويطلق على الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة والكُسب بالضم عصارة الدهن[١] .

ويلاحظ أن كلمة الكسب والاكتساب تستعمل لغة ـ كما رأينا ـ في طلب الشيء واصابته وجمعه على مافي كلمة الاكتساب من الجهد في ذلك كله ، ولا تفريق في الاستعمال اللغوي بين الخير والشر في ذلك .

### ٢ ـ الكسب في القرآن والسنة :

أما استعمالات القرآن الكريم للكسب فقد جاءت بنفس المعاني اللغوية . يقول الفيروزآبادي : « وقوله تعالى : ﴿ أنفقوا من طيبات ما كسبتم ﴾[٢] أي جمعتم ، ..... وقد ورد في القرآن في فعل الصالحات والسيئات . فمما استعمل في الصالحات قوله تعالى : ﴿ أو كسبت في إيمانها خيراً ﴾[٣] ، ومما استعمل في العكس : ﴿ أن تبسل نفس بما كسبت ﴾[٤] . وقوله تعالى : ﴿ ثم توفى كل نفس ما كسبت ﴾[٥] متناول لهما .

---

(١) انظر : الجوهري ، الصحاح ٢١٢/١ ـ ٢١٣ ؛ وابن منظور ، لسان العرب ٧١٦/١ ؛ والفيروزآبادي ، القاموس المحيط ١٢٤/١ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٧ ) .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١٥٨ ) .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ( ٧٠ ) .

(٥) سورة البقرة الآية ( ٢٨١ ) .

والاكتساب قد ورد فيهما أيضاً ، ففي الصالحات قوله تعالى : ﴿ للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾[١] وقوله : ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[٢] قيل خص الكسب ههنا بالصالح ، والاكتساب بالسيء . وقيل : عنى بالكسب ما يتحراه من المكاسب الأخروية ، وبالإكتساب ما يتحراه من المكاسب الدنيوية »[٣] .

وقال القرطبي : « الكسب يكون بتعب بدن وهي الاجارة »[٤] . وقال في تفسير قوله تعالى : ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[٢] : « في هذه الآية دليل على صحة اطلاق أئمتنا على أفعال العباد كسباً واكتساباً ، ولذلك لم يطلقوا لا خَلْق ولا خالق ، خلافاً لمن أطلق ذلك من مجترئة المبتدعة . ومن أطلق من أئمتنا ذلك على العبد وأنه فاعل فبالمجاز المحض »[٥] .

والكسب قد وقع في القرآن على ثلاثة أضرب :

أحدها : عقد القلب وعزمه ، كقوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾[٦] أي بما عزمتم عليه وقصدتموه .

الوجه الثاني : كسب المال من التجارة ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾[٧] فالأول للتجار والثاني للزراع .

---

(١) سورة النساء ، الآية ( ٣٢ ) .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .
(٣) بصائر ذوي التمييز ٣٤٩/٤ ـ ٣٥٠ .
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٣٢١/٣ ، ٩٤/٢ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٤٢٩/٣ .
(٦) سورة البقرة الآية ( ٢٢٥ ) .
(٧) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦٧ ) .

الوجه الثالث : السعي والعمل كقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[١] وقوله : ﴿ بما كنتم تكسبون ﴾[٢] ﴿ وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ﴾[٣] فهذا كله للعمل[٤] .

أما استعمالات الكسب في السنة فقد جاءت على نفس المعاني اللغوية السابقة ( ففي الحديث « أطيب ما يأكل الرجل من كسبه وولده من كسبه »[٥] وانما جعل الولد كسباً لأن الوالد طلبه وسعى في تحصيله والكسب : الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة[٦] .

ويلاحظ أن استعمالات القرآن والسنة لمصطلح الكسب والاكتساب جاءت بالمعاني اللغوية السابقة من طلب الشيء واصابته وجمعه والتعبير بكل من لفظي الكسب والاكتساب عن اصابة الخير والشر ، اللهم إلا إذا كانا في موضع واحد مقابلة بينهما فإن اصابة الخير يعبر عنها بالكسب ، واصابة الشر يعبر عنها بالاكتساب في مثل ذلك الموضع .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ( ٣٩ ) .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ٧٠ ) .

(٤) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ، ص ( ٢٥٦ ) .

(٥) سنن أبي داوود ٣/٨٠٠ كتاب البيوع والاجارات ، باب في الرجل يأكل من مال ولده حديث رقم (٣٥٢٨) ، والنسائي ٧/٢٤٠ كتاب البيوع ، باب الحث على الكسب ؛ وابن ماجه ٢/٧٢٣ كتاب التجارات ، باب الحث على المكاسب حديث رقم ( ٢١٣٧ ) ؛ والترمذي بصيغة الجمع ٣/٦٣٠ ، كتاب الأحكام باب ماجاء أن الوالد يأخذ من مال ولده ، حديث رقم ( ١٣٥٨ ) ؛ ومسند أحمد ٦/٣١ ، ٤٢ ، ١٢٧ ، ١٩٣ ، ٢٢٠ . والحديث صحيح ، انظر : صحيح سنن ابن ماجه للشيخ الألباني ٢/٥ ؛ وإرواء الغليل له ٦/٦٦ .

(٦) انظر : ابن الأثير ، النهاية ٤/١٧١ .

هذا ، والمتتبع لآيات القرآن التي ورد فيها لفظ ( الكسب ) مثل قوله تعالى : ﴿ من كسب سيئة ﴾[١] وقوله : ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا ﴾[٢] ، ﴿ فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون ﴾[٣] ، ﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾[٤] ، وغيرها من الآيات يرى بوضوح أنها تنسب الكسب إلى العبد نسبة تشعر بأن للقدرة الحادثة أثراً في الفعل وأنها ليست مجرد مقارنة كما يقول الإشاعرة .

## ٣ ـ الكسب في اصطلاح المتكلمين :

يختلف تعريف الكسب عند المتكلمين حسب اختلاف مذاهبهم في مدى تأثير قدرة الإنسان في فعله . يقول الجرجاني : « الكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضر ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزهاً عن جلب نفع أو دفع ضر »[٥] . وهذا التعريف أقرب إلى المعنى اللغوي وهو ما عرفه به المعتزلة عندما قالوا : الكسب لغة هو كل فعل يستجلب به نفع ، أو يستدفع به ضرر »[٦] .

وظاهر من تفسير المعتزلة للكسب أنه تفسير لغوي فليس لهم فيه اصطلاح كلامي خاص بهم كما هو الحال عند الأشاعرة . وإنما يقتصر بحث المعتزلة لقضية الكسب على مجرد الرد على الأشاعرة في تفسيرهم له بأنه مقارنة القدرة الحادثة للقدرة القديمة مع عدم تأثيرها في الفعل ، فالقاضي عبد الجبار يخصص الصفحات الطويلة من شرح الأصول الخمسة لإبطال تفسير الأشاعرة للكسب بالمعنى السابق .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٨١ ) .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٠٢ ) .
(٣) سورة الأعراف ، الآية ( ٣٩ ) .
(٤) سورة الطور ، الآية ( ٢١ ) .
(٥) التعريفات ، ص ( ٢٣٦ ) نسخة الأبياري .
(٦) انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٤ .

أما تعريف الكسب عند الأشاعرة فهو على النحو الآتي :

يقول الأشعري : « والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة ، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته » .

ويقول أيضاً : « حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة »[(١)] .

ويقول الباقلاني : « معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها »[(٢)] .

والذي يظهر لي أنه ليس للأشعري تعريف آخر للكسب غير ماذكرنا يصرح فيه بتأثير القدرة المحدثة في الفعل أو يشير إلى عدم تأثير هذه القدرة في الفعل ؛ ولكن الأشاعرة فهموا من نفس هذا التعريف أنه أي الكسب هو مقارنة القدرة للفعل دون تأثير كما نقل عن الإيجي وغيره .

وقد لخص بعض متأخريهم عبارات الاشعري وغيره عن الكسب بأنه عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل ، فإن الله أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما . فهذا الاقتران هو الكسب[(٣)] ، إلا أنني أرى ـ كما ذكرت آنفا ـ أن قول الأشعري السابق في تعريف الكسب من أنه وقوع الشيء بقدرة محدثة ـ أقول إن تعريف الأشعري للكسب على هذا النحو مستعملاً فيه باء السببية بين القدرة والفعل يدل على أن القدرة الحادثة لها تأثير في الفعل تأثير سبب متوسط لا تأثير الخلق والاختراع فذلك راجع إلى الله تعالى خالق الأسباب ومسبباتها ، ومع ذلك فربما يرجع تفسير الرازي والإيجي للكسب بمجرد المقارنة ونسبة ذلك إلى الأشعري إلى أنه لا يقول بمبدأ

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢١٨/٢ ؛ واللمع ص ( ٧٦ ) .

(٢) كتاب التمهيد ص ( ٢٠٧ ) .

(٣) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٢٦٠ ) .

السببية ، بل بالإقتران فالله تعالى يفعل عند الأسباب لا بها ، وربما يرجع ذلك إلى اطلاعهما على نص صريح للأشعري لم يتوفر لي الاطلاع عليه في هذا الموضوع .. ويدعم هذا مانقل عن ابن القيم كما تقدم من أن القول بعدم تأثير قدرة العبد هو آخر ما استقر عليه قول الأشعري[١] .

- التعقيب :

وعلى ضوء ما تقدم فإننا نستطيع أن نتبين أخطاء المتكلمين في استعمال هذا المصطلح الشرعي وما ترتب عليها من أخطاء عقدية .

أما الجبرية فخطأهم أنهم جعلوا الإنسان مجبوراً في أفعاله كلها وفي كسبه لها ، فكأن كسب العبد ينسب إلى الله وذلك عندما نفوا عن العبد القدرة والارادة والاختيار ، وعندما قالوا إن الفاعل حقيقة هو الله - عز وجل - والعبد لا يكون فاعلاً على الحقيقة وإنما هو مجرد محل لأفعاله ومجبور عليها . وقد قدمنا ما يترتب على المذهب الجبري من أخطاء عقدية وتناقضات مع أصل الرسالة والتكليف والجزاء ... إلخ بالإضافة إلى خطأ المذهب الجبري في نفسه لتناقضه مع النصوص الصريحة ومع البداهة العقلية والإدراك الفطري مما لا نطيل القول بإعادته[٢] .

وأما المعتزلة فمع أنهم أصابوا في إبطال القول بعدم تأثير القدرة ، فإنهم أخطأوا عندما بالغوا في مدى تأثير قدرة العبد في كسبه لأفعاله حتى وصلوا به إلى القول بخلقه لهذه الأفعال . فكسب الانسان لأفعاله ليس خلقاً لها من العدم ؛ بل هو وقدرته وأفعاله المكسوبة له بخلق الله تعالى ، ونشير في هذا المقام إلى ماقدمناه سابقاً من أخطاء المذهب القدري في قولهم بخلق العباد لأفعالهم ومايترتب على ذلك من أخطاء عقدية مما لا نطيل القول بإعادة ذكره[٣] .

---

(١) راجع ص ( ٢٤٤ ) من هذا البحث .

(٢) راجع ص ( ٢٩٣ ) من هذا البحث .

(٣) راجع ص ( ٢٣٧ ) من هذا البحث .

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ « إذا عرف هذا فالكسب تطلقه القدرية على معنى ، والجبرية على معنى ، وأهل السنة والحديث على معنى : فكسب القدرية هو وقوع الفعل عندهم بإيجاد العبد واحداثه ومشيئته من غير أن يكون الله شاءه أو أوجده ، وكسب الجبرية لفظ لا معنى له ولا حاصل تحته »[1] .

وأما الإشاعرة الذين فسروا الكسب بمقارنة القدرة الحادثة مع عدم تأثيرها في الفعل فيكمن خطأهم في أنهم استعملوا مصطلح الكسب بمعنى ليس له علاقة بالمعنى اللغوي والشرعي لأنه في اللغة يفيد الجمع وطلب الفعل واصابته ، وفي القرآن يفيد السعي والعمل كقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[2] .

ولو أن الأشاعرة استعملوا الكسب بالمعنى الشرعي والذي يسند أعمال العباد إليهم ، وأنهم مجزيون بها مما يفيد بأن قدرة العبد لها تأثير في فعله ـ كما فعل بعضهم كإمام الحرمين ـ لما فسّروه بهذا التفسير الخاطيء الذي لا يصح لغة ولا شرعاً ، فاللغة والشرع يعتبران التأثير والتحصيل من عناصر الكسب ، أما هؤلاء الأشاعرة فيكتفون في تفسير الكسب ونسبته إلى الإنسان بمجرد محليته لأفعاله ومقارنة قدرته الحادثة للقدرة القديمة دون تأثير أو تحصيل ، وهذا هو مكمن الخطأ عندهم حيث إنهم ضاهوا بهذا الرأي الجبرية . وإذا قيل إنهم يثبتون القدرة والجبرية ينفونها فالواقع ان اثبات القدرة غير المؤثرة هو كنفيها سواء بسواء .

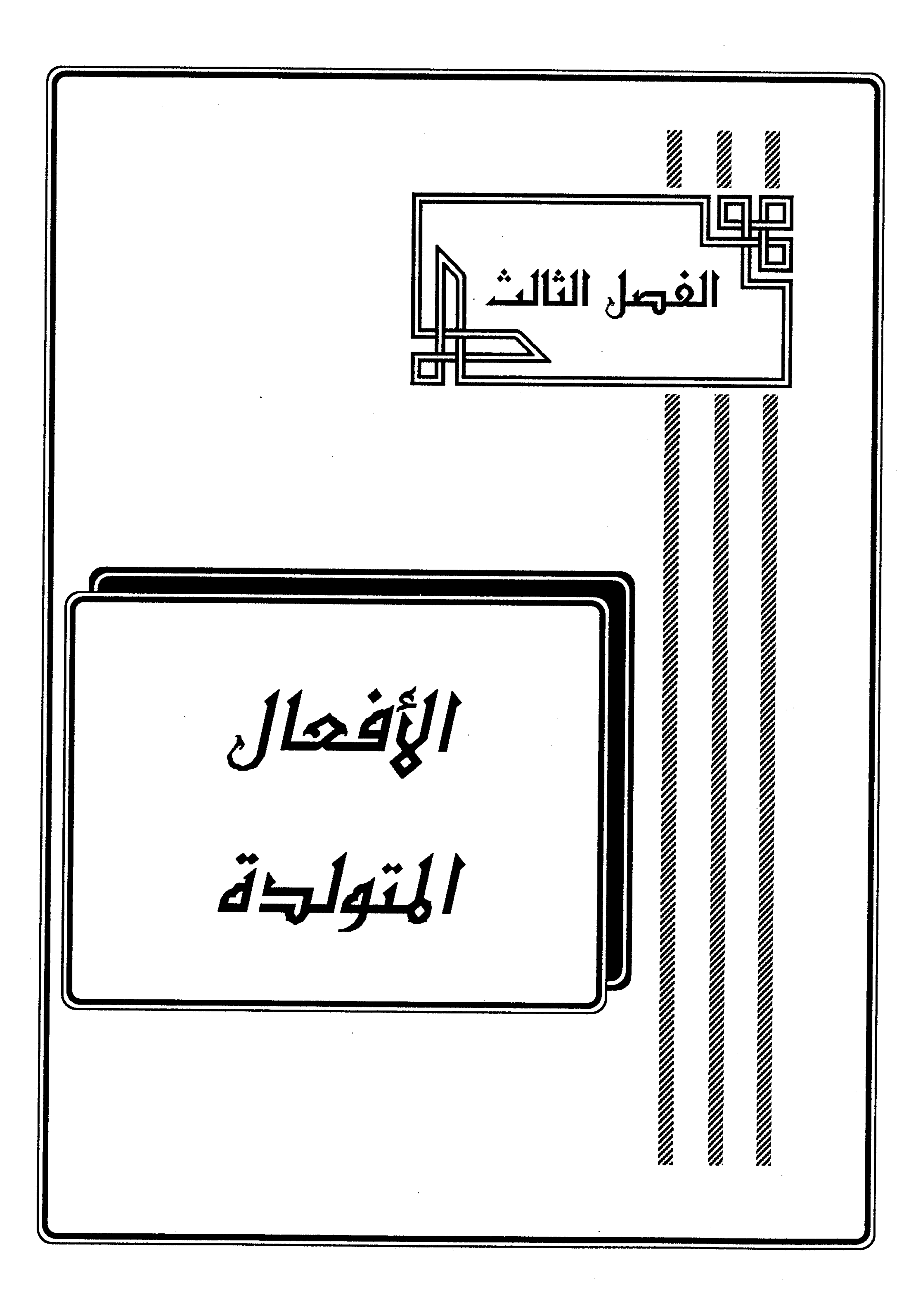
وتفسير الأشعري للكسب يؤول إلى الجبر ويترتب عليه مايترتب على الجبر من أخطاء عقدية لا مخرج منها إلا بالالتزام في تفسير مصطلح الكسب بالمعاني الشرعية الصحيحة .

---

(١) شفاء العليل ص ( ٢٥٩ ) .

(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .

وغني عن البيان أن الذين يثبتون تأثير قدرة العبد في كسبه لأفعاله سواء من الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهم يلتزمون في تفسيرهم الكسب بالمعاني اللغوية والشرعية ولا يقعون في مثل ماوقع فيه نفاة التأثير من الأخطاء العقدية .


الفصل الثالث
الأفعال
المتولدة

بحثنا في الفصل السابق قضية خلق أفعال العباد الاختيارية وهي الأفعال الصادرة عن العباد مباشرة ، وفي هذا الفصل نعرض بالدراسة للأفعال المتولّدة وهي التي لاتصدر عن العباد مباشرة ، وإنما تتولّد عن تلك الأفعال المباشرة بأن تكون ناتجة عنها كما يُنتج السبب المسبب وكما تنتج المقدمة نتيجتها .

ومدار البحث في هذه القضية هو تحديد الفاعلية المؤثرة في تلك الأفعال المتولدة ، وهل ترجع تلك الفاعلية إلى الله وحده ، أم إلى العبد نفسه ، أم إلى الأسباب المباشرة أم إلى غير ذلك ؟

اختلفت مذاهب المتكلمين في تحديد الفاعل الحقيقي للأفعال المتولدة كما اختلفت فيما بينها في تحديد الفاعل الحقيقي للأفعال الاختيارية ، بل لقد تأثر رأي كل مذهب في قضية الأفعال المتولدة برأيه في قضية الأفعال الاختيارية ، وذلك على النحو التالي :

## أ ـ مذهب المعتزلة :

يقسم المعتزلة أفعال الإنسان إلى :

١ ـ فعل مباشر يمارسه الفاعل مباشرة ويماسه ، ولاخلاف بينهم أن هذا الفعل ينسب للإنسان وهو مسئول عنه ، كما سبق أن رأينا في الفصل السابق .

٢ ـ فعل متولّد عن فعله المباشر ، كمن ضرب إنساناً فآلمه ، فالضرب فعل مباشر للإنسان أما الألم ففعل متولد عنه ، وهنا يأتي السؤال : من الذي يعتبر فاعلاً لتلك الآثار المتولّدة ؟ وقد قسم هؤلاء الأفعال إلى ماتعلم كيفيته ومالم تعلم كيفيته ، يقول أبو الهذيل العلاّف : « كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب أما التي لا تعرف كيفيتها فهي فعل الله كالجوع والعطش والإدراك والعلم فلا محل لقدرة الإنسان فيها .

يرى أكثر المعتزلة أن الأفعال المتولّدة ، من فعل الإنسان ، وليس بينها وبين فعله المباشر الذي نتجت عنه تلك الآثار فرق في تلك الفاعلية ؛ لأنه الفاعل بفعله المباشر الذي نتجت عنه تلك الآثار ، ومن ثم كان فاعلاً لها ؛ ولأن تلك الآثار مقصودة له بأفعاله المؤدية إليها وهو مسئول عنها ، ومن ثم كانت واقعة بقدرته وارادته .

يقول الخياط وهو يضرب مثلاً يوضح فيه موقف المعتزلة من الفعل المتولد : « رجل نزع في قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي ، فنقول : ان ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته ، فهو منسوب إليه لا إلى غيره . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً : إما أن يكون فعلاً لله ، أو للسهم ، أو فعلاً لا فاعل له ، أو فعلاً للرامي .

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله ، لأن الرامي لايدخل الله ـ جل ثناؤه ـ في أفعاله ولا يضطره إليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولايحدث الله ذهاب السهم فلايذهب ، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل على جوزة فيدفعها فلايحدث الله ذهابها فلا تذهب ، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد مايكون من السيوف على قناة فلايحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلايحدث الله احراقها فلا تحترق ، وهذا ضرب من التجاهل ، والتجاهل باب السوفسطائية[(١)] .

قلنا : ولايجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر ، وما كان كذلك لم يجز منه الفعل ، كما لايجوز أن يختار ولايريد ولا يعلم .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لافعل له ، وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو المسبب له »[(٢)] .

---

(١) السوفسطائية : هم الذين شكوا في وجود الحقائق وقالوا أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد ، وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها ، وكانوا يستخدمون مقدمات خاطئة ليتوصلوا بها إلى نتائج الغرض منها اسكات الخصم . انظر : عمر السيد عزمي محقق ( المحيط بالتكليف ص ٤٢٨ ؛ وإحصاء العلوم ص ٢٤ ؛ مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ٩١ ؛ والتعريفات للجرجاني مادة سفسطه ) .

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تقديم وتحقيق وتعليق د. ريبترج ، القاهرة ـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٤ هـ ـ ١٩٢٥ م ، ص ( ٧٧ ـ ٧٨ ) .

يقول القاضي عبد الجبار : « وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف ... ففي الناس من علقها بالطبع على ماقاله أبو عثمان الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها . وفيهم من قال : ان هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل ، وهو النظام ، وإليه ذهب معمر . فأما ثمامة بن الأشرس ، فإنه جعل هذه الحوادث ماعدا الارادة حدثاً لا محدث له . ولعل شبهة الجميع واحدة فإنهم لما رأوا أن مايتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلابد أن يكون للاختيار فيه مدخل ، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة ، ووجوب وقوع المسبب عند حصول سببه ، فأخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلاً . ثم افترقوا : فمنهم من علقه بالطباع ، ومنهم من جعله حدثاً لا محدث له ، ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه ، ولايقع أخرى بأن لايختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه »(١) .

وإذا كان المعتزلة قد اختلفوا فيما بينهم في تعيين فاعل الأفعال المتولدة على ماحكاه القاضي عبد الجبار بين قائل بأن العبد هو الفاعل لها ـ وهم أكثر المعتزلة ـ وبين قائل بغير ذلك ، فإننا سنكتفي بالردود التفصيلية للقاضي عبد الجبار على المخالفين لرأي الأكثرية من المعتزلة كالجاحظ والنظام ومعمر وثمامة . تلك الردود التي تضمنها كتابه(٢) المغني دون أن نطيل القول بذكرها هنا ، ولا بذكر ردود الأشاعرة والماتريدية وأهل السنة عليهم . مكتفين في هذا المقام بمناقشة المذاهب لرأي الأكثرية من المعتزلة القائلين بالتولد وبفعل الإنسان للآثار المتولدة عن أفعاله . هذا ، والفعل المتولد لا يختلف عن الفعل المباشر من ناحية استحقاق المدح والذم ، وأحوال الفاعل تؤثر فيه كقوة الدواعى مثلاً .

والحالات التي يجازى فيها المرء على عمل غيره من الأفعال المتولدة عن فعله هي :

١ ـ أن يكون للإنسان تسبب مقصود في عمل الغير بالأمر به أو الايحاء إليه ، فلا يكون مسئولاً عن الأمر والايحاء فقط ؛ بل يتحمل في ذلك شطراً من جزاء العمل فالدال على الخير كفاعله .

٢ ـ أن يكون للعبد تسبب في الفعل لمجرد مكانته الاجتماعية أو قدرته السلوكية لغيره فمن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٨٧ ـ ٣٨٨ ) .

(٢) راجع المغني ٢٥/٩ ومابعدها .

٣ـ أن يكون هناك تسبب غير مباشر في فعل الغير كما يكون سبب انتشار الفسق سكوتنا عن محاربته ، فإن السكوت عن الباطل نوع من محاربة الحق .

## ٢ـ مذهب الأشاعرة :

لا يفرق الأشاعرة بين أفعال العبد المباشرة والأفعال التي يسميها المعتزلة متولدة عنها في أن فاعلها جميعاً هو الله عز وجل ؛ لكونه هو الخالق لكل شيء ومنها أفعال العباد جميعاً ، كما مر في الفصل السابق سواء كانت أفعالاً مباشرة أو أفعالا متولدة عنها ؛ بل هو المتفرد بالخلق والتكوين ، ولا خلق للإنسان لشيء من أفعاله المباشرة أو المتولدة ، بل ان مايعتبره المعتزلة متولداً إنما يحدث بجريان العادة بخلق الله له عقيب أسبابه السابقة عليه دون أن يكون لتلك السوابق أثر فيها ، ومن ثم فلا تأثير للإنسان في حدوث تلك الآثار المتولدة ، لأنه لا تأثير له فيما يستتبعها من أفعاله ؛ بل الكل بخلق الله طبقاً لمذهبهم في السببية كما سيأتي تفصيل القول في ذلك إن شاء الله[١] .

قال الباقلاني : « فإن قال قائل : خبِّرونا عن الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث عند الزجّ ، وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة ، والألم واللذة الحادثين عند الحكة ، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر هل هي عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد ، أم مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق ؟

قيل له : بل هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب العباد[٢] .

قال البغدادي : « قال أصحابنا إن جميع ماسمته القدرية متولداً من فعل الله عز وجل ولايصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً ... »[٣] .

ويقول الجويني : « القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها ، ومايقع مبايناً لمحل

---

(١) راجع ص ( ٤٠٩ ) من هذا البحث .

(٢) التمهيد ص ( ٣٣٤ ـ ٣٣٥ ) .

(٣) أصول الدين ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م ، ص ( ١٣٨ ) .

القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه . فإذا اندفع الحجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق »[١] .

وهذه النصوص واضحة الدلالة في أن الأشاعرة يرون الأفعال التي تسمى متولدة ، هي من فعل الله عز وجل ، وليست من فعل فاعل السبب .

## ٣ـ مذهب الماتريدية :

يذهب الماتريدية إلى إنكار القول بالتوليد ، فما يسميه المعتزلة آثاراً متولدة عن أفعال سابقة عليها ، ينكر الماتريدية أنها متولدة عن تلك الأفعال .

وإذا لم تكن تلك الآثار متولدة عن الأفعال السابقة عليها فمن هو فاعلها ؟

يرى الماتريدية أن فاعلها هو الله سبحانه وتعالى ؛ لأنه هو المنفرد بالقدرة على الاختراع والتخليق ، وليس خالقها هو الإنسان الذي فعلها وفعل أسبابها السابقة عليها كما يقول المعتزلة ؛ لأنه لاقدرة له على الاختراع والتخليق ؛ ولأن هذه الآثار ليست واقعة في محل قدرته فلا يكون مكتسباً لها .

ونفي الماتريدية للقول بالتوليد واسناد هذه الآثار إلى خلق الله تعالى يتطابق مع قول الأشاعرة في ذلك ، كما بينا سابقاً .

ويتناول الماتريدية أقوال المعتزلة في تعيين فاعل الآثار المتولدة بالتفنيد تأكيداً لصحة مايذهبون إليه فيما سبق من إنكار اسناد هذه الآثار إلى العبد لإنعدام قدرة التخليق عنده ، ولاستحالة اكتساب الآثار التي لاتقع في محل قدرته .

يقول النسفي[٢] مثبتاً رأي الماتريدية في أن المتولدات بخلق الله تعالى ، ومبطلاً كونها بخلق العبد أو متولدة عن فعله يقول : « وإذا ثبت أن العبد ليست له القدرة والاختراع والتخليق ثبت أن مايوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان ،

---

(١) كتاب الارشاد ص ( ٢٣٠ ) .

(٢) عالم الأصول والكلام أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول النسفي ، توفي سنة ٥٠٨هـ ، من مؤلفاته : بحر الكلام وتبصرة الأدلة . انظر : الاعلام للزركلي ٣٤١/٧ .

والانكسار في الزجاج عقيب كسر الإنسان أو من الحركة في الخشب عقيب اعتماد الرجل عليها كل ذلك مخلوقة لله تعالى ولا صنع للعبد فيه .

لانعدام قدرة التخليق ، واستحالة اكتساب ماليس بقائم بمحل قدرته ، وبطل قول المعتزلة : ان هذه الأشياء متولدة من فعل العبد ، وهي فعله ، مخلوقة من قبله ، وهو خالقها »[١] .

ولا يكتفي النسفي في تعليل نفي خلق الإنسان للآثار المتولدة بانعدام قدرته على التخليق واستحالة اكتسابه لما لا يقع في محل قدرته ؛ بل يضيف إلى ذلك استحالة رجوع هذه الآثار إلى قدرته ، لعدم تمكنه من الإمتناع عن حصولها ، والقادر على الشيء هو الذي يتمكن من فعل ذلك الشيء والامتناع عنه ، ولاستحالة ارجاع هذه الآثار إلى قدرته كذلك في حال موته بعد فعله المباشر وقبل حدوث الآثار المترتبة عليه وفي ذلك يقول النسفي : « والذي يوجب بطلان قول المعتزلة : أن الألم لو كان فعلاً لفاعل سببه ، وهو الضرب ، لكان لا يخلو إما ان يكون فعله بالقدرة التي فعل بها الضرب ، واما أن يكون فعله بقدرة أخرى ، وكل ذلك باطل ، لانعدام التمكن من الإمتناع عن حصول الألم بعد ماوجد منه الفعل قبل حصوله المتولد ، والقادر متمكن من الامتناع وتحصيل ضده قبل حصول الفعل .

وكذا : الألم يوجد بعد موت الجارح ، وبقاء قدرته بعد موته ، أو حدوث قدرة له بعد موته محال ، ولافعل بدون القدرة ، فدل أنه ليس بفعل له »[٢] .

وغاية ماينتهي إليه الماتريدية مما سبق ، تاكيد القول بأن مايسمى من نتائج الأفعال متولداً ، إنما هو بخلق الله تعالى . وأما مايقال من أنها بخلق العباد ، لأنهم يتحكمون في هذه النتائج قوة وضعفاً عن طريق تحكمهم في مقدماتها ، ومن ثم تكون مقصودة ومقدورة للعباد ــ أما مايقوله المعتزلة من ذلك فيبطله الماتريدية بأن نتائج الأفعال قد

---

(١) التمهيد ص ( ٣٠٢ ) .
(٢) التمهيد ص ( ٣٠٣ ) .

تتخلف عن مقدماتها حصولاً وقوة وضعفاً تبعاً لإرادة الله تعالى ، ومايقوله المعتزلة كذلك استدلالاً على مايذهبون إليه من خلق العباد للمتولدات بمسئوليتهم عنها ، يرد عليه الماتريدية بأن مسئولية الطبيب عن نتائج الدواء صحة ومرضاً لاخلاف عليها ؛ ولكنها لاتستوجب القول بأنهو خالق الصحة أو المرض في المريض الذي يعالجه[1] ، بل الخالق لكل ذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وان كان العبد مكتسباً للأفعال المباشرة التي جعلها الله في العادة كالسبب للمتولد عنها .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن الأفعال التي يقال لها متولدة حاصلة بسبب فعل العبد ، وبالأسبابُ الأخرى التي يخلقها الله سبحانه وتعالى ، فمثلاً العلم الحاصل بالنظر حصل بأمور هي من فعل الإنسان ، وبأمور أخرى خارجة عن قدرته ، فالأمور التي يقوم بها الإنسان من التفكير والنظر والاستدلال لا تتم آثارها من حصول العلم والمعرفة بها إلا بقوة ذهنية وصفاء عقل يفكر به وقابليتهما للإدراك ، وهذه أمور خارجة عن قدرته .

وكذلك الآثار المترتبة على فعل الإنسان المباشر ، كترتب الشبع على الأكل والرّي على الشرب ، فإن الشبع والري مترتبان على الأكل والشرب وهما من فعل الإنسان وعلى أسباب كونية أخرى هي من خلق الله وتتمثل فيما أودعه الله في الغذاء والماء من خصائص الإشباع والارواء ، وما أودعه في جسم الإنسان من قابليته للغذاء والماء وإلى تشبعه بالغذاء وارتوائه بالماء إلى غير ذلك من الأسباب المتوسطة بين فعل الإنسان وحصول آثاره ، ولهذا فإن هذه الآثار يجوز نسبتها إلى أسبابها المباشرة ، كما تنسب آثار أفعال الإنسان المباشرة إليه ويسأل عنها ويحاسب عليها ، وفي نفس الوقت فإنها تنسب إلى ماخلقه الله من الأسباب الأخرى الكامنة في طبائع الأشياء نفسها ، ومن ثم فلا يصح اطلاق القول بأن آثار الأعمال الإنسانية متولدة عنها وحدها ، لما في هذا الإطلاق من إلغاء أثر الأسباب الأخرى التي تؤدي إليها والتي هي من خلق الله تعالى ،

---

(١) انظر : النسفي ، تبصرة الأدلة ٧٣١/٢ .

ولايصح كذلك اطلاق القول بأن الأفعال المتولدة من خلق الله فقط ؛ لما في هذا الاطلاق من اغفال لأثر أفعال الإنسان فيها بما أودعه الله في تلك الأفعال من سببية لإحداث آثارها .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وحقيقة الأمر أن تلك « أي الأفعال المتولدة » قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل عنه ؛ فإنه إذا ضرب بحجر فقد فعل الحذف ، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب ، وبسبب آخر من الحجر والهواء .

وكذلك الشبع والري حصل بسبب أكله وشربه ، الذي هو فعله ، وبسبب مافي الطعام والشراب من قوة التغذية ، ومافي بدنه من قوة القبول كذلك ، والله خالق هذا كله »[١] .

وأهل السنة بمذهبهم هذا في الآثار المتولدة يقفون وسطاً بين فريقي المتكلمين في أمرها : بين المعتزلة الذين ينسبونها إلى فعل الإنسان المقتضي لها ، والأشاعرة والماتريدية الذين ينسبونها إلى الخلق المباشر من الله تعالى ، مغفلين لما جعله الله في أفعال الإنسان من السببية لها ، وببيان أهل السنة الاجمال الواقع في كلام الفريقين وضرورة تفصيل القول في هذا الاجمال ، وبتوسطهم بين الفريقين بهذا الرأي الذي قدمناه في قضية الأفعال المتولدة يصيبون الحق الذي أخطأه الفريقان بما وقع في كلامهم من اطلاق واجمال .

يقول شيخ الإسلام : « والقول الوسط أن هذه الأمور التي يقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله ، فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه ، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع .

وكذلك الزهوق[٢] حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول الانقطاع ، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين ، اللذين أحدهما فعل العبد ، وهو خالق للسببين جميعاً .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٩/٣٤٠ ـ ٣٤١ .

(٢) الزهوق : الهلاك والبطلان . القاموس المحيط ص ١١٥١ .

ولهذا كان العبد مثاباً على المتولدات ، والله تعالى يكتب له بها عملاً ، وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولدة في آيتين في القرآن قال تعالى : ﴿ ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾[1] ، فهذه الأمور كلها هي مما يسمونه متولداً ، فإن العطش والتعب والجوع هي من المتولدات ، وكذلك غيظ الكافر . وكذلك مايحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك . ثم قال تعالى : ﴿ ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ﴾[2] ، فالانفاق وقطع الوادي عمل مباشر فقال فيه ( إلا كتب لهم ) ولم يقل : به عمل صالح .

وأما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وماينال منهم فهو من المتولدات ، فقال فيه ( إلا كتب لهم به عمل صالح ) فدل ذلك على أن عملهم سبب في حصول ذلك ، وإلا فلايكتب للإنسان عمل بدون سبب من عمله ، بل تكتب الآثار لأنها من أثر عمله »[3] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ١٢٠ ) .

(٢) سورة التوبة ، الآية ( ١٢١ ) .

(٣) درء التعارض ٩/٣١ ـ ٣٢ ؛ وانظر : مجموع الفتاوى ٨/٥٢٢ .

# الدراسة التحليلية لمصطلح التوليد

## ١ ـ التوليد في اللغة :

قال الجوهري : « ويقال ولّد الرجل غنمه توليداً ، كما يقال نتج إبله نتجاً . وعربية مولّدة ، ورجل مولّد ، إذا كان عربياً غير محض »[(١)] .

ويقول ابن فارس : « وتولّد الشيء عن الشيء : حصل عنه »[(٢)] .

ويقول ابن منظور : « وتولّد الشيء من الشيء »[(٣)] . وقال الفيروزآبادي : « والمولّدة المولودة بين العرب كالوليدة والمحدثة من كل شيء »[(٤)] .

وواضح أن لفظة « التوليد » في اللغة تعني حصول الشيء عن الشيء وحدوثه عنه سواء كان مصدر التوليد الذكر والأنثى من كل حي ، أو كان شيئاً حسياً نتج عنه شيء آخر كما تتولد الرطوبة من الثلج والحرارة من النار .

## ٢ ـ التوليد في القرآن والسنة :

لم ترد كلمة التوليد في القرآن بلفظها بأي صيغة من صيغها ، ولكن القرآن يربط بين الآثار التي تسمى متولدة وبين أسبابها المباشرة ، وقد لاحظ ذلك شيخ الإسلام في قوله تعالى : ﴿ ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾[(٥)] ، حيث ذكر أن العطش والتعب والجوع واغاظة الكفار ـ أن ذلك كله ناتج عن خروجهم للجهاد في سبيل الله الذي هو الفعل المباشر للمؤمنين ، وهذه الآثار من قبيل

---

(١) الصحاح ٢/٥٥٤ .
(٢) معجم مقاييس اللغة ٦/١٤٣.
(٣) لسان العرب ٣/٤٦٩ .
(٤) القاموس المحيط ١/٣٤٧ .
(٥) سورة التوبة ، الآية ( ١٢٠ ) .

مايسمى متولداً في اللغة ـ كما ذكرنا آنفاً ـ[١] .

قال الفيروزآبادي في البصائر بعد أن ذكر معنى الولد والوالد والوليد والمولّدة : « وتولد الشيء من الشيء : حصوله منه بسبب من الأسباب »[٢] . ولم يذكر آية في القرآن وردت بهذا المعنى .

وأما السنة فأكثر ماوردت فيها كلمة التولّد ومشتقاتها ببعض المعاني اللغوية السابقة : فهي إما بمعنى مباشرة عملية الولادة بالنسبة لنساء البشر أو أناثي الحيوانات ، وإما بمعنى الذي هو عربي غير محض أو الذي ولد بين العرب ونشأ معهم[٣] ، أما كلمة التوليد بالمعنى الكلامي فلم ترد في السنة فيما وقفت عليه منها ـ كما لم ترد في القرآن ، وإن كان الربط بين الأسباب وآثارها المترتبة عليها مما يعتبره القائلون بالتوليد من هذا الباب ـ وان كان هذا الربط موجوداً في ثنايا كثير من الأحاديث ، فمصطلح التوليد بمعناه الكلامي ليس مصطلحاً شرعياً في الكتاب والسنة .

## ٣ ـ التوليد في اصطلاح المتكلمين :

ونعني بهم المعتزلة ؛ لأنهم هم القائلون به والتعريفات التالية للتوليد حكاية لمذهبهم :
قال الأشعرى : « التوليد هو الفعل الذى أوجب الإنسان سببه ولكنه خرج من أن يمكنه تركه »[٤] .

قال الإيجي : « التوليد هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد والمفتاح »[٥] .

وقال الجرجاني : « التوليد : هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد .

---

(١) انظر : ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٩ ؛ ابن القيم عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين ، الطبعة بدون ، بيروت ـ دار الكتب العلمية ، تصحيح الناشر زكريا على يوسف ، ص ( ٥٤ ـ ٥٥ ) .
(٢) بصائر ذوي التمييز ٢٧٩/٥ .
(٣) انظر : ابن الأثير ، النهاية ٢٢٥/٥ ؛ ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ٥٠٢/٦ ؛ الزمخشري ، الفائق في غريب الحديث ٨١/٤ ـ ٨٢ .
(٤) مقالات الإسلاميين ٢٩١/٢ .
(٥) المواقف المطبوع مع الشرح ص ( ٢٥٧ ) .

التـولّد : أن يصـيـر الحـيـوان بلا أب وأم مـثل الحـيـوان المتـولّد من الماء الراكـد في الصيف[١] » .

وقـيل هــو : « كل فـعل يتـهـيـأ وقـوعـه على الخطأ دون القـصـر إليـه والإرادة له فـهـو متولّد »[٢] .

وقـال التـهـانوي : « التـوليـد عند المعـتـزلة الفـعل الصـادر عن الفـاعل بوسط ويقـابله المباشرة »[٣] .

**ـ التعقيـــــب :**

إنتـهـينا فيـمـا سـبق إلى أن كلمـة التوليد بلفظها وبمعناها الكلامي ليـست مـصطلحـاً شرعياً في الكتاب والسنة ؛ ولكنها مجرد كلمة لغوية دالة بمشتقاتها المختلفة على ماينتج من الولادة الحـيوانيـة في البـشر وغيـرهـم ، أو على كل أثر ينتج عن غيـره سـواء كـان ذلك الغير مادياً كما تنتج الحرارة عن النار أو معنوياً كما يحصل العلم عن النظر .

وقـد اسـتـعـمل المعـتـزلة هذا المصطلح للدلالة على حـصـول الآثار المعينة عن أفـعـال الإنسـان المبـاشـرة ، ولاشيء في هذا الاسـتـعـمـال من حـيث الدلالة اللغـوية ؛ ولكن الأمـر عندهم تعدّى هذا النطاق اللغوي إلى النطاق الشرعي . وفي هذا النطاق قرروا الحـقيقتين التاليتين :

الحقيقة الأولى : أن الآثار المترتبة على الأفعال المباشرة متولدة عن تلك الأفعال فقط ، بمعنى أن هذه الأفعال هي السبب الوحيد الذي تولدت عنه تلك الآثار .

الحقيقة الثانية : أن فاعل تلك الآثار هو الإنسان وحده باعتباره فاعلاً لأسبابها التي تولدت عنها وهي أفعاله المباشرة .

---

(١) التعريفات ص ( ٦١ ) .
(٢) مقالات الإسلاميين ٩٣/٢ .
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٧٠/٢ .

ووجه الخطأ في هاتين الحقيقتين مايأتي :

أما بالنسبة للحقيقة الأولى فإن آثار الأفعال ليست متولدة عن تلك الأفعال فقط ، وليست تلك الأفعال أسبابها الوحيدة ، فهناك أسباب أخرى يخلقها الله سبحانه وتعالى غير تلك الأسباب التي يفعلها العبد ، فإذا شرب العبد الماء فإن الري الذي يشعر به في جسمه لايتولد عن فعل الشرب وحده ، ولكنه كذلك يرجع إلى أسباب أخرى لاعلاقة للشارب بها وهي ما أودعه الله في الماء من صلاحيته للارواء ، بما له من الخصائص التي تجعله صالحاً لذلك ، وما أودعه الله في جسم الإنسان من قابلية الري بالماء لما لأنسجة الجسم من خاصية التشبع بالماء إلى درجة الارتواء .

وهذه الأسباب الخارجة عن فعل الإنسان هي بخلق الله تعالى . فالري الحاصل للإنسان بالشرب ليس متولداً عن الشرب وحده ، ولكنه متولد إلى جانب الشرب عن هذه الأسباب الأخرى .

وأما خطأ المعتزلة بالنسبة للحقيقة الثانية وهي قولهم بأن الإنسان فاعل للأفعال المتولدة ؛ لأنه فاعل أسبابها ـ أما خطأهم في ذلك القول فيرجع إلى مافي اغفالهم لفاعلية الله سبحانه وتعالى التي تكمن في خلقه للأسباب الأخرى الخارجة عن قدرة الإنسان ، والتي لها الأثر البالغ في اعتبارهم نتائج الفعل الإنساني متولدة عنه .

أما الأشاعرة والماتريدية فقد عارضوا المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بالتوليد في أفعال العباد ، وفيما قرروه من فاعلية العباد للأفعال المتولدة ، وفي هذا الصدد قرروا الحقيقتين التاليتين :

الحقيقة الأولى : أنهم أنكروا القول بالتوليد مطلقاً ، فما يحدث من النتائج لأفعال الإنسان ليس بينه وبين تلك الأفعال رابطة سببية ، وإنما جرت عادة الله سبحانه وتعالى بخلق تلك النتائج بعد هذه الأفعال دون حتمية سببية بينهما .

الحقيقة الثانية : أن الخالق لما يسميه المعتزلة أفعالاً متولدة هو الله سبحانه وتعالى ، ولا علاقة للعبد بها ، فليس هو خالقها ولا مكتسبها .

ويرجع خطأ الفريقين في هاتين الحقيقتين إلى مايأتي :

أما الحقيقة الأولى فلأن إنكار القول بالتوليد مطلقاً فيه قطع للنتائج عن أسبابها . وإلغاء ذلك إلغاءً لمبدأ السببية ولما أودعه الله في الأشياء والأفعال من قوة التأثير في غيرها ، كما سنفصل القول في ذلك في فصل السببية ـ أن شاء الله ـ[١] .

وأما الحقيقة الثانية فمع مافي القول بأن الله خالق تلك النتائج من صواب ؛ لأنه خالق كل شيء ، إلا أن اطلاق هذا القول في هذا المقام وبهذا الاجمال فيه إلغاء للأسباب المباشرة لتلك النتائج وهي أفعال الإنسان التي ترتبت عليها تلك الآثار ، فهي تنسب إلى الله من جهة كونه خالقاً لها ، وإلى العباد من جهة فعلهم لأسبابها المباشرة .

يقول شيخ الإسلام : « أما الأمور المنفصلة عنه التي يقال : إنها متولدة عن فعله ، فمن الناس من يقول : ليست مفعولة له بحال ، بل هي مفعولة لله تعالى ، كما يقول ذلك كثير من متكلمي المثبتين للقدر .

ومنهم من يقول : بل هي مفعول له على طريق التولد ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ويحكى عن بعضهم : أنه قال : لافاعل لها بحال .

وحقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل عنه ؛ فإنه إذا ضرب بحجر فقد فعل الحذف ، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب ، وبسبب آخر من الحجر والهواء .

وكذلك الشبع والري حصل بسبب أكله وشربه ، الذي هو فعله ، وبسبب مافي الطعام والشراب من قوة التغذية ، ومافي بدنه من قوة لقبول ذلك ، والله خالق هذا كله »[٢] .

---

(١) راجع ص ( ٤٠٧ ) من هذا البحث .
(٢) درء التعارض ٩/ ٣٤٠ ـ ٣٤١ .

ويقـول : « وقـد تنازع أهل الكلام في حـصـول العلم في القلـوب عـقب النظر في الدليل ، فـقـال بعضـهم : ذلك على سبيل التولد . وقال المنكرون للتولد : بل ذلك بفـعل الله تعـالى . والنظر إمـا مـتـضـمـن للعلم وإمـا مـوجب له . وهذا ينصـره المنتسـبـون للسنة من المتكلمين ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

فـأما قـول القائلين « إن ذلك بفعل الله » فـهـو صـحـيح بناء على أن الله هو مـعلم كل عالم وخالق كل شيء ؛ لكن هذا كلام مـجمل ليس فيه بيان لنفس السبب الخاص ، وأما قول القـائلين بالتـولد : فبـعضـه حق وبعضـه باطل ، فإن كان دعواهم أن العلم المتـولد هو الحاصل بمجرد قدرة العبد ؛ فذلك باطل قطعاً ، ولكن هو حاصل بأمرين : قدرة العبد ، والسبب الآخر ، كالقوة التي في السهم والقبول الذي في المحل . ولا ريب أن النظر هو سبب ، ولكن الشأن فيما به يتم حصول العلم »[1] .

هذه نظرة الفرق الكلامية ونظرة أهل السنة إلى الأفعال المتولدة . أما ما يترتب على هذه النظرة في تحديد مـدى مسئولية الإنسـان عن هذه الأفـعـال مسـئولية يترتب عليهـا الجزاء ؛ فبيان ذلك له موضعه من كتب الفقه والأصول .

---

(١) الفتـاوى ٤/٣٤ ـ ٣٥ .



# الفصل الرابع

# الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق

مسألة التكليف والاستطاعة من المسائل التي ناقشها المتكلمون جنباً إلى جنب لعلاقة الاستطاعة بالتكليف والعكس ، فمنهم من يرى أن الاستطاعة شرط في جواز التكليف ؛ فلا يجوزون تكليف ما لا يطاق ، ويوجبون نتيجة لذلك أن تكون الاستطاعة متقدمة على الفعل وعلى التكليف ، ومنهم من يرى أن القدرة أو الاستطاعة لا تكون إلا مقارنة للفعل ومن ثم يجوّزون تكليف ما لايطاق لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته .

ومن هنا اختلف المتكلمون في هذه القضية وكانت آراؤهم على النحو التالي :

## ا ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى أن الاستطاعة أو القدرة سابقة ومتقدمة لمقدورها ، وأنه ليس هناك إلا الاستطاعة المصححة للتكليف ، ويظهر من كلام المعتزلة أن الاستطاعة والقدرة من الألفاظ المترادفة والتي يعبر بأحدها عن الآخر .

يقول القاضي عبد الجبار وهو يتحدث عن القدرة : « وأعلم أن الأسماء تختلف عليها ، فتسمى قوة واستطاعة وطاقة ، وان كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها ، ولهذا لايقال إنه تعالى مطيق لاستحالة المشقة عليه .

وعلامة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى ، أنك لو أثبت ببعضها ونفيت بالبعض لتناقض الكلام »(١) .

ويقول أيضاً : « فصل في الاستطاعة وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له . ووجه اتصاله بباب العدل ، أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لايطاق ، وذلك قبيح ، ومن العدل ألا يفعل القبيح »(٢) .

ويتضح مما يقوله القاضي عبد الجبار أن المعتزلة يعبرون بالقدرة عن الاستطاعة والعكس ، وفيما يتعلق بعلاقة الاستطاعة أو القدرة بالفعل يرون أن القدرة متقدمة

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٩٣ ) .
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٩٠ ) .

لمقدورها سابقة عليه غير مقارنة له ، وهذا متصل بالعدل ؛ لأنه يلزم من القول بمقارنتها بالفعل وعدم سبقها عليه تكليف ما لا يطاق ، حيث يكون الإنسان في تلك الحالة مكلفاً بما لا قدرة له عليه وذلك قبيح .

يقول الأشعري : « وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لايقدر عليه »[١] .

**أدلتهـــم :**

يستدل المعتزلة على ضرورة القول بتقدم الاستطاعة على الفعل بما يأتي :

أولاً : فساد مذهب المجبرة القائل بمقارنتها للفعل ، والدليل على فساد مذهب المجبرة أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لايطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لايطاق قبيح ، والله تعالى لايفعل القبيح . ويلزم من فساد مذهب المجبرة صحة مذهب المعتزلة لأنه على النقيض منه .

ثانياً : أن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين ، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة ، وذلك محال[٢].

وقد رد الأشاعرة على هذا الدليل بأن القدرة لو تعلقت بالضدين لقارنتهما ، ومن ضرورة ذلك اقترانهما ، وهو باطل على الضرورة . فإن استحالة اجتماع الضدين مدركة بالبداية[٣] .

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/٣٠٠ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ( ٣٩٦ ) .
(٣) يريد بداية النظر ، الجويني ، الارشاد ص ٢٢٣ .

أمـا اسـتـدلال المعـتـزلة على عـدم جـواز التكليف بما لا يطاق فـبـالضـرورة العـقليـة القـاضـيـة بقـبـحـه لمجـرد تصـوره والله تعـالى لايفـعل القـبـيح .وفي ذلك يقـول القـاضي عبدالجبار : « كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب ، والدافع له مكابر جاحد للضروريات ، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر ، فإذاً لا كلام في ذلك ، وإنما الكلام في وجه قبحه فعندنا أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لايطاق ، بدليل أنا متى عرفناه على هذه الصفة عرفنا قبحه وان لم نعرف شيئاً آخر ، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن عرفنا ماعرفناه »[١] .

ويرد أهل السنة عليهم بأن إطلاق القول بتكليف مـا لايطاق من البدع الحـادثة في الدين وأنه قـول مـجـمل فـإن أريد به مـا لايطاق لوجـود ضـده من العـجـز فـهـذا لا يجـوز التكليف به ، وان أريد به ما لا يطاق للاشتغال بضده ، فهذا جائز[٢] .

## ٢ ـ مذهب الأشـــاعـرة :

يذهب الأشاعرة إلى أن استطاعة العبد لا تكون إلا مع الفعل أي مقارنة له فالفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها ولا تكون الاستطاعة قبل الفعل ، فالله تعالى هو الخالق على الحقيقة وأن العبد يستطيع بقدرة تحدث له عند الفعل[٣] .

أمـا قـضـيـة التكليف بما لا يطاق عند الأشـاعـرة فـهـم يذهبـون إلى القـول بتـجـويزه ، واختلف قول أبي الحسن الأشعري في جوازه ولكنه مال في أكثر أقواله إلى الجواز بناء على قـولهم بمقـــارنة القـدرة لمقـدورهـا وبناء على قـولهـــم بنفي التـحـسين والتـقـبـيح العقليين[٤] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ( ٤٠٠ ـ ٤٠١ ) .

(٢) انظر : ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٣/٣٢٢ .

(٣) انظر : الأشعري ، اللمع ص ( ٩٤ ـ ٩٦ ) ، الباقلاني ، التمهيد ص ( ٣٢٤ ) ؛ والآمدي ، غاية المرام ص ( ٢٤٥ ) الجويني ، الإرشاد ص ( ٢١٨ ـ ٢١٩ ) .

(٣) انظر : الآمدى : الأحكام في أصول الأحكام ، بيروت ، دار الكتب العلمية ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، ١/١٩١ ـ ١٩٢ . والايجى : المواقف المطبوع مع شرحه ص (٣٣١)

وتحقيق مذهب الأشاعرة أن تكليف مالايطاق عندهم على مراتب : أدناها : أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو عدم ارادته فهذا لا تتعلق به القدرة الحادثة وذلك كطلب الإيمان من الكافر الذي علم الله أنه يموت على الكفر ، فالتكليف بهذا جائز عندهم ، بل واقع وإلا لم يكن العاصي بكفره ، وفسقه مكلفاً .

وأقصاها : ما لايطاق لذاته كالجمع بين الضدين والنقيضين وقلب الحقائق . وجواز التكليف بهذا فرع تصوره .

المرتبة الوسطى : ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة ، بأن لا تكون من جنس ماتتعلق به كخلق الأجسام ، أو كان من جنس ما تتعلق به ولكنه من نوع لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء ، وهذا النوع جائز عندهم وإن لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى(١) : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾(٢) .

**أدلة الإشاعرة :**

استدل الأشاعرة على أن الاستطاعة مقارنة للفعل غير متقدمة عليه بما يأتي :

أولاً : الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ؛ فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها فقد صحّ أنها مع الفعل للفعل ؛ وان كان حادثاً بعدها ـ وقد دلت الدلالة على أنها لاتبقى(٣) ـ وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة .

ثانياً : ان من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئاً ، فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة ، صحّ أن الكسب إنما يوجد لوجودها ، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل(٤) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .

(٢) انظر : الايجى في المواقف المطبوع مع شرحه ص ( ٣٣١ ـ ٣٣٣ ) ؛ الكمال بن أبي شريف ، المسامرة شرح المسايرة ٢/٥٥ .

(٣) هذا على قول الأشاعرة بأن العرض لا يبقى زمانين .

(٤) لأدلة الأشاعرة يراجع الأشعري ، اللمع ص ( ٩٣ ـ ٩٤ ، ٩٦ ـ ٩٧ ) .

أما استدلالهم على ما يجوزونه من التكليف بما لا يطاق فبالآتي :

أولاً : قالوا أن العبد غير خالق لفعله فكان مكلفاً بفعل غيره ، وهو تكليف بما لايطاق وبيان أنه غير خالق لفعله ، أنه لو كان خالقاً لفعله ، فليس خالقاً له بالذات والطبع إجماعاً ، بل بالإختيار . والخالق بالاختيار لابد أن يكون مريداً ويلزم من كونه مريداً له أن يكون عالماً بجميع أجزاء حركاته ضرورة ، والعبد ليس كذلك في جميع حالاته فلا يكون خالقاً لها .

ثانياً : اجماع السلف منعقد قبل وجود المخالفين من الثنويه على أن الله تعالى مكلف بالإيمان لمن علم أنه لا يؤمن ، كمن مات على كفره ، وهو تكليف بما يستحيل وقوعه ، لأنه لو وقع لزم أن يكون علم الباري تعالى جهلاً وهو محال[(١)] .

ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾[(٢)] .

ووجه الدلالة من الآية أنهم سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً لكان مندفعاً بنفسه ، ولم يكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة[(٣)] .

رابعاً : مايذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى لا تخضع لأحكام التحسين والتقبيح العقليين فله أن يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، لامعقب لحكمه[(٤)] .

وقد رد السلف على الأشاعرة فيما ذهبوا إليه بأن هناك آيات ورد فيها ذكر الاستطالة لا يمكن أن يفهم منها إلا الاستطاعة المتقدمة على الفعل التي هي سلامة الآلات وصحة الأسباب ولايمكن أن يفهم منها الاستطاعة المقارنة للفعل لأنه يلزم من هذا الفهم مخالفة ماهو معلوم من الدين بالضرورة مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج

---

(١) الآمدي : الاحكام في أصول الاحكام ١/١٤٠ ـ ١٤١ بتصرف يسير .

(٢) سورة البقرة : آية ( ٢٨٦ ) .

(٣) انظر : الآمدي ، الأحكام في أصول الاحكام ١/١٣٧ .

(٤) انظر : المواقف المطبوع مع شرحه ص ( ٣٣١ ـ ٣٣٣ ) تحقيق د . أحمد المهدي .

البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾[1] فإن هذه الاستطاعة لو كانت هي المقارنة للفعل لم يجب حج البيت إلا على من حج ، فلا يكون من لم يحجج عاصياً بترك الحج[2] .

و يختلف أهل السنة كذلك مع الأشاعرة في قضية التكليف بما لايطاق فلايجيزون تكليف العاجز عن الفعل أو الممتنع لذاته كالتكليف بالجمع بين النقيضين ولكنهم يجيزون تكليف الإنسان بالأوامر الشرعية وقت اشتغال قدرته بغيرها .. وليس هذا عندهم من التكليف بما لايطاق ـ خلافاً للإشاعرة ـ كما سيأتي تفصيل ذلك عند عرضنا لمذهب أهل السنة[3] .

## ٣ ـ مذهب الماتريدية :

يعنون الماتريدي في كتاب التوحيد لهذا الموضـــوع بقوله : ( قدرة العبد أو استطاعته )[4] وبهذا يسوي بينهما في الاسم والأحكام ويرى أن القدرة أو الاستطاعة قسمان :

١ ـ استطاعة بمعنى سلامة الأسباب وصحة الآلات وهذه تتقدم الأفعال فهي مهيأة للأفعال وممكنة لها .

٢ ـ استطاعة تقع مع الفعل لا قبله ولايتصور وجودها إلا مع الفعل .

قال الماتريدي : « الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين :

أحدها سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال ،وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال ، وإن كانت الأفعال لاتقوم إلا بها .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ( ٩٧ ) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨/١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٣) راجع ص (٤١٢) من هذا البحث .

(٤) كتاب التوحيد ص ( ٢٥٦ ) وانظر : كتاب التمهيد ـ أبو المعين النسفي ص ( ٢٥٧ ـ ٢٥٩ ) .

والثاني معنى لا يقدر على تبيّن حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلاّ للفعل ، لايجوز وجوده بحال إلا ويقع الفعل عندما يقع معه[١] » .

وبهذا يتبين أن الماتريدية يستعلمون القدرة والاستطاعة بمعنى واحد ؛ بل ويضيف إليهما أبو المعين النسفى القوة والطاقة ويقول بأنها متقاربة المعاني ويستعملها المتكلمون بمنزلة الأسماء المترادفة كالأسد والليث وأشباه ذلك[٢] ، وأنهم يجمعون بين قولي المعتزلة والأشاعرة حيث يثبتون قسمين للاستطاعة ـ كما تقدم ـ استطاعة متقدمة واستطاعة مقارنة .

أما فيما يتعلق بمسألة التكليف بما لايطاق فيذهب الماتريدية إلى عدم تجويزه عقلاً ويقصدون بذلك الممتنع لذاته .

قال الماتريدي : « وأما الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل ، وأما من ضيع القوة فهو حق أن يكلف مثله »[٣] .

ويقول الكمال بن الهمام : « ولا أعلم أحداً منهم «أي الحنفية الماتريدية» جوز تكليف مالايطاق ) .

وقال الكمال بن أبي شريف شارحاً لكلامه : ( فهم في هذا مخالفون للأشعرية في تجويزهم إياه عقلاً والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته ، أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلاً واقع وفاقاً[٤].

---

(١) المصدر السابق نفسه والصفحة .
(٢) انظر : تبصرة الأدلة ص ( ٥٩١ ) تحقيق د. محمد الأنور .
(٣) التوحيد للماتريدي ص ( ٢٦٦ ) .
(٤) المسايرة وشرحه المسامرة ٢/ ٤١ .

**أدلتهم :**

يستدل الماتريدية على وجود الاستطاعة وعلى تقسيمها إلى قسمين بالآتي :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ﴾[١] والمراد بالاستطاعة استطاعة الأسباب والآلات إذ لا يتصور وجود قدرة أداء صوم شهرين من قبل الشروع في أدائه ويستحيل عند الخصوم - بقاء القدرة التي كانت موجودة إلى شهرين فدل على أنه أراد به استطاعة سلامة الأسباب وصحة الآلات ، وقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾[٢] والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل ، فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الآلات والأسباب .

وقد خاطب الله تعالى من ببخارى بأداء الحج عند توفر الزاد والراحلة وتوفر الأسباب والآلات وأوجب عليه ذلك وإن كانت قدرة أداء أفعال الحج منعدمة ببخارى .

وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى : ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع ﴾[٣] والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة ، وإنما المنتفى عنهم كان حقيقة القدرة التي بها يتعلق الفعل . ثم أن المراد بهذا الخطاب الكفار ، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر وإنما المراد استطاعة انتفاء الفعل والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام ﴿ إنك لن تستطيع معي صبرا ﴾[٤] وقوله : ﴿ ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا ﴾[٥] والمراد بذلك حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر وآلته ، فإن تلك كانت ثابتة لموسى عليه

---

(١) سورة المجادلة ، الآية ( ٤ ) .
(٢) سورة آل عمران ، الآية ( ٩٧ ) .
(٣) سورة هود ، الآية ( ٢٠ ) .
(٤) سورة الكهف ، الآية ( ٦٧ ) .
(٥) سورة الكهف ، الآية ( ٧٥ ) .

السلام . ولو كان المراد استطاعة الأسباب والآلات لما عاتبه ؛ لأن من عدم الأسباب والآلات لايلام وإنما يلام من امتنع عن الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به[(١)] .

أما استدلالهم على عدم تجويز تكليف مالايطاق فبما يأتي :

أولاً : التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب به ولو امتنع عنه يعاقب عليه وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لايمكن إتيانه .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[(٢)] ، ووجه الدلالة في الآية أنها صريحة في أن التكليف به غير واقع[(٣)] .

وسوف يتضح لنا ـ عند عرضنا لمذهب أهل السنة ـ مدى التطابق بين ماذهب إليه الماتريدي وماذهب إليه أهل السنة من تقسيم الاستطاعة إلى نوعين : استطاعة سابقة على الفعل وهي سلامة الأسباب وصحة الآلات ، واستطاعة مقارنة للفعل وهي القدرة التي لاتكون إلا مع الفعل وسوف يتضح لنا كذلك مدى التقارب بينهما في قضية التكليف بما لايطاق ، خلافاً للمعتزلة والأشاعرة .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

وبعد هذا العرض لمذاهب المتكلمين في الاستطاعة نبين رأي أهل السنة وتقسيمهم لها ومناقشتهم لآراء الفرق .

يقسم أهل السنة القدرة أو الاستطاعة إلى نوعين :

أحدهما : القدرة الشرعية المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهى وهذه هي المتقدمة على الفعل .

---

(١) انظر : لأدلة الماتريدية : أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ٥٩٢/٢ ـ ٥٩٣ ، ٦٤٠ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .

(٣) انظر : الشيخ عبدالرحيم شيخ زادة ، نظم الفرائدص ( ٣٤ ) .

والثانية : القدرة القدرية الموجبة للفعل التي هي مقارنة للمقدور لا يتأخر عنها .

فالأولى هي القوة على الفعل وسلامة الأسباب ووفرة المؤنة وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾[١] . فإن هذه الاستطاعة لو كانت هي المقارنة للفعل لم يجب حج البيت إلا على من حج ، فلا يكون من لم يحجج عاصياً بترك الحج ، سواء كان له زاد وراحلة ، وهو قادر على الحج أو لم يكن . وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين : « صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب »[٢] وقوله صلى الله عليه وسلم : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »[٣] لو أراد استطاعة لا تكون إلا مع الفعل لكان قال فافعلوا منه ماتفعلون ، فلا يكون من لم يفعل شيئاً عاصياً له ، وهذه الاستطاعة في كتب الفقه ولسان العموم .

والثانية : هي القوة التي يتأدى بها الفعل مباشرة وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ﴾[٤] ، وقوله : ﴿ وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لايستطيعون سمعاً ﴾[٥] فقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك ، والمراد نفي حقيقة القدرة ، لا نفي الأسباب والآلات ، لأنها كانت ثابتة ، وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له[٦] .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ( ٩٧ ) .

(٢) صحيح البخاري ٤١/٢ كتاب تقصير الصلاة ، باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب .

(٣) صحيح البخاري ١٤٢/٨ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٤) سورة هود ، الآية ( ٢٠ ) .

(٥) سورة الكهف ، الآيات ( ١٠٠ ـ ١٠١ ) .

(٦) انظر : مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيميه ١٢٩/٨ ـ ١٣٠ ؛ ودرء تعارض العقل والنقل له ٦٠/١ ـ ٦٢ .

ويلاحظ أن أهل السنة والجماعة وسط بين الطرفين ، الطرف الذي يرى أن استطاعة العبد متقدمة على الفعل وليس هناك استطاعة وقدرة مقارنة وهم المعتزلة ، وبين الطرف الذي يرى أن استطاعة العبد لا تكون إلا مقارنة وليس هناك استطاعة متقدمة على الفعل وهم الأشاعرة ؛ وذلك بتقريرهم ـ أي أهل السنة ـ لكلا نوعي الاستطاعة . فهناك النوع الأول وهو الاستطاعة المصححة للفعل والتكليف وهذه سابقة على الفعل ؛ لأنها أساس التكليف به . والنوع الثاني الاستطاعة التي بها يوجد الفعل وهذه هي المقارنة واستدلوا لكل نوع بأدلة من الكتاب والسنة .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ « فالنوع الأول « أي من النزاعات الواقعة في مسألة التكليف بما لا يطاق » كتنازع المتكلمين من مثبتة القدر ونفاته في استطاعة العبد ، وهي قدرته وطاقته : هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله ، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل : أو يجب أن تكون معه ، وإن كانت متقدمة عليه ؟

فمن قال بالأول ، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا يطيقه إذا لم تكن عنده قدره إلا مع الفعل ، ولهذا كان الصواب الذي عليه محققوا المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم مادل عليه القرآن ، وهو أن الاستطاعة ـ التي هي مناط الأمر والنهي ، وهي المصححة للفعل ـ لا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له .

فالأولى كقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾[1] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين : « صلِّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً ، فإن لم تستطع فعلى جنب »[2] ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ( ٩٧ ) .

(٢) تقدم تخريجه .

والثانية كقوله تعالى : ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ﴾[١] ..... على قول من يفسر الاستطاعة بهذه .

وأما على تفسير السلف والجمهور ، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم وصعوبته على نفوسهم ، فنفوسهم لا تستطيع ارادته ، وان كانوا قادرين على فعله لو أرادوه . وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له ، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف »[٢] .

وأما موقف أهل السنة من جواز التكليف بما لا يطاق فإنهم يرون أن اطلاق القول بجواز التكليف بما لا يطاق أو عدمه من البدع الحادثة في الإسلام كإطلاق القول بأن الناس مجبورون على أفعالهم وقد اتفقوا على إنكار ذلك وذم من يطلقه مهما كانت الظروف وان قصد بذلك الرد على القدرية الذين ينفون خلق الله لأفعال العباد ، فهم يذهبون إلى التفصيل في مثل هذه القضايا[٣] . ثم إنهم يرون أن الخلاف المحقق في هذه المسألة ينحصر بين جوازه ووقوعه من جهة ، وبين تسميته ما لا يطاق من جهة أخرى .

فالنوع الأول ما اتفقوا على جوازه ووقوعه ، ولكن تنازعوا في اطلاق القول عليه بأنه لايطاق ، وهذا كالكلام في استطاعة العبد هل يجب أن تكون مع الفعل أو قبله ؟ وقد تقدم الكلام عن الاستطاعة[٤] .

والثاني : ما اتفقوا على أنه لايطاق ولكن تنازعوا في جواز الأمر به .

ولو نظرنا إلى ذم السلف لإطلاق القول بتكليف ما لايطاق وحرصهم على التفصيل في ذلك نجد أن ذلك راجع إلى مافي هذه العبارة من بعض الألفاظ المجملة كلفظ (الطاقة)

---

(١) سورة هود ، الآية ( ٢٠ ) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٦٠/١ ـ ٦٢ .

(٣) انظر : ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٣٢٢/٣ ؛ ودرء تعارض العقل والنقل ٦٥/١ .

(٤) راجع ص ( ٣٠٤ ) من هذا البحث .

التي هي الاستطاعة وهي لفظ مجمل فإن أريد بها الاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي والتي يصح بها التكليف والتي لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها ، فإذن الله تعالى لايكلف مالايطاق بهذا التفسير ، وان أريد بها الاستطاعة المقارنة للفعل فجميع الأمر والنهي تكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار[١] .

وخلاصة القول أن تكليف ما لايطاق عند أهل السنة على ضربين :

أحدهما : ما لايطاق لوجود ضده من العجز ، وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام ، والأعمى الخط ونقط الكتاب ، وأمثال ذلك ، فهذا مما لايجوز تكليفه وهو مجمع عليه وذلك لأن عدم الطاقة فيه ملحقة بالممتنع والمستحيل .

والثاني : ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز بل للاشتغال بضده ، كما في أمر العباد بعضهم بعضاً ، فإنهم يفرقون بين هذا وهذا ، فلا يأمر السيد عبده الأعمى بنقط المصاحف !! ويأمره إذا كان قاعداً أن يقوم ، ويعلم الفرق بين الأمرين بالضرورة ، وكما في تكليف الكافر الذي سبق في علم الله أنه لا يستجيب للتكليف كفرعون وأبي جهل وأمثالهم ، فهذا جائز[٢] ولكن الصحيح الذي تدل عليه النصوص أن هذا لا يطلق عليه تكليف ما لا يطاق . قال شيخ الإسلام رحمه الله : « ومن غلا فزعم وقوع هذا الضرب في الشريعة ـ كمن يزعم أن أبا لهب كلف بأن يؤمن أنه لا يؤمن ـ فهو مبطل في ذلك عند عامة أهل القبلة ... فإنه لم يقل أحد إن أبا لهب أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن وأنه أمر مع ذلك بالإيمان ... بل إذا قدر أنه أخبر بصليّه النار المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب ففي هذا الحال انقطع تكليفه ولم ينفعه إيمانه حينئذ كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب قال تعالى : ﴿ فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ﴾[٣] ... والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأمر يتنوع تارة من الفعل المأمور به وتارة إلى جواز الأمر[٤] .

---

(١) انظر : شيخ الإسلام ابن تيميه ، مجموع الفتاوى ١٣٠/٨ .

(٢) انظر : شيخ الإسلام ابن تيميه ، مجموع الفتاوى ٣٠١/٨ ـ ٣٠٢ ؛ منهاج السنة النبوية ، ابن أبي العز الحنفي ، شرح العقيدة الطحاوية ، الطبعة التاسعة ، تحقيق : زهير الشاويش ، تخريج محمد ناصر الدين الألباني ، بيروت ، المكتب الإسلامي ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م . ص ( ٤٩٣ ) ، ١٠٤/٣ ـ ١٠٥ .

(٣) سورة غافر ، الآية (٨٥) .

(٤) درء تعارض العقل والنقل ، ٦٣/١ ـ ٦٤ .

# الدراسة التحليلية لمصطلحات الاستطاعة
# والطـاقة والتكليف

## ١ ـ الاستطاعة والطاقة والتكليف في اللغة :

قال الجوهري : « والاستطاعة : الإطـاقة »[١] .

وقـال ابن منظور : « الاسـتطاعـة القـدرة على الشـيء ، والاسـتطاعـة الطاقـة ؛ إلا أن الاستطاعة للإنسان خاصة والاطاقة عامة[٢] .

ويقـول : والطـوق والاطاقـة : القـدرة على الشـيء ، طاقـه ، طوقـاً وإطاقـة ... ، والاسم الطاقة . وهو في طوقي أي في وسعي »[٣] .

وقال الفيروزآبادي : « واستطاع أطاق »[٤] .

وقال الجوهري : « كلّفه تكليفاً ، أي أمره بما يشق عليه . وتكلّفت الشـيء : تجشمته . والكلفة : ما تتكلفه من نائبة أو حق »[٥] .

## ٢ ـ الاستطاعة والطاقة والتكليف في القـرآن والسـنة :

أما استعمالات الاستطاعة في القرآن فيقول الفيروزآبادي :

« بصيرة في الاستطاعة وقد وردت في القرآن على ثلاثة أوجه :

---

(١) الصحاح ١٢٥٥/٣ .
(٢) انظر : لسان العرب ٢٤٢/٨ .
(٣) لسان العرب ٢٣٢/١٠ ـ ٢٣٣ .
(٤) القاموس المحيط ٦٠/٣ .
(٥) الصحاح ١٤٢٤/٤ ؛ وانظر : ابن منظور ، لسان العرب ٣٠٧/٩ ؛ والفيروز آبادي ، القاموس المحيط ١٩٢/٣ .

الأول : بمعنى السعة والغنى والمال : ﴿ لو استطعنا لخرجنا معكم ﴾[١] ، ﴿ من استطاع إليه سبيلا ﴾[٢] .

الثاني : بمعنى القوة والطاقة : ﴿ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ﴾[٣] .

الثالث : بمعنى القدرة والمكنة البدنية : ﴿ وما استطاعوا له نقباً ﴾[٤] ، ﴿ إن استطعتم أن تنفذوا ﴾[٥][٦].

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿من استطاع إليه سبيلا ﴾[٢] : « وأعلم أن كل من كان صحيح البدن قادراً على المشي إذا لم يجد مايركب فإنه يصدق عليه أنه مستطيع لذلك الفعل »[٧] .

ويقول الفيروزآبادي : « وقوله تعالى : ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾[٨] أي مايصعب علينا مزاولته ، وليس معناه : لا تحملنا ما لاقدرة لنا به ، وذلك لأنه تعالى قد يحمّل الانسان مايصعب عليه ، كما قال : ﴿ ويضع عنهم إصرهم ﴾[٩] ، ﴿ ووضعنا عنك وزرك ﴾[١٠] أي خففنا عنك العبادات الصعبة التي تركها الوزر . وقد يعبر بنفي الطاقة عن نفي القدرة .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ٤٢ ) .
(٢) سورة آل عمران ، الآية ( ٩٧ ) .
(٣) سورة النساء ، الآية ( ١٢٩ ) .
(٤) سورة الكهف ، الآية ( ٩٧ ) .
(٥) سورة الرحمن ، الآية ( ٣٣ ) .
(٦) بصائر ذوي التمييز ١٨٧/٢ .
(٧) التفسير الكبير ١٥٢/٨ .
(٨) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .
(٩) سورة الأعراف ، الآية ( ١٥٧ ) .
(١٠) سورة الشرح ، الآية ( ٢ ) .

وقوله : ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية ﴾[١] ظاهره أن المطيق له يلزمه فدية أفطر أو لم يفطر ، وقرىء : ﴿ وعلى الذين يطوّقونه ﴾ أي يحملون على أن يتطوقوا »[٢] .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾[٣] : « الطاقة اسم من الاطاقة ، والجابة من الإجابة وهي توضع موضع المصدر .... من الأصحاب من تمسك به في أن تكليف ما لا يطاق جائز إذ لو لم يكن جائزاً لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى »[٤] .

وقال الفيروز آبادي : « والتكليف الأمر بما يشق على الإنسان ، قال تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[٣] . وتكلفت الشيء تجشّمته . والمتكلف العرّيض لما لا يعنيه . قال الله تعالى : ﴿ وما أنا من المتكلفين ﴾[٥][٦] .

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[٣] : « التكليف هو الأمر بما يشق عليه . وتكلّفت الأمر تجشّمته ؛ حكاه الجوهري ، والوسع : الطاقة والجدة . وهذا خبر جزم . نصّ الله تعالى على أنه لا يكلف العباد ... عبادة من أعمال القلب أو الجوارح ألا وهي في وسع المكلف وفي مقتضى إدراكه وبنيته »[٧] .

ولم يتعرض الفخر الرازي لتفسير التكليف ، وإنما ذكر آراء المتكلمين في ذلك ، وذلك بذكر رأي المعتزلة وأدلتهم والأشاعرة وأدلتهم وترجيح رأي الأشاعرة[٨] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ١٨٤ ) .
(٢) بصائر ذوي التمييز ٣/٥٢٤ ـ ٥٢٥ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .
(٤) التفسير الكبير ٤/١٥٩ .
(٥) سورة ص ، الآية ( ٨٦ ) .
(٦) بصائر ذوي التمييز ٤/٣٧٦ .
(٧) الجامع لأحكام القرآن ٣/٢٧٧ .
(٨) انظر : التفسير الكبير ٧/١٣٩ ـ ١٤٢ .

أما معـــاني واستعمالات هـــذه المصـــطلحات في الســـنة فيقول ابن الأثير : « والاستطاعة : القدرة على الشيء . وقيل هي استفعال من الطاعة »[١] .

وقال : ( طوق ) فيه ( من ظلم شبراً من أرض طوّقه الله من سبع أرضين )[٢] أي يخسف الله به الأرض فتصير البقعة المغصوبة منها في عنقه كالطوق .

وقيل : هو أن يطوق حملها يوم القيامة أي يكلّف ، فيكون من طوق التكليف لا من طوق التقليد .... ومن الثاني حديث أبي قتـــاده ومراجعة النبي صـــلى الله عليه وسلم : ( وددت أني طوّقت ذلك )[٣] أي ليته جعل ذلك داخلاً في طاقتي وقدرتي ، ولم يكن عاجزاً عن ذلك غير قادر عليه لضعف فيه ؛ ولكن يحتمل أنه خاف العجز عنه للحقوق التي تلزمه لنسائه ، فإن إدامة الصوم تخلّ بحظوظهن منه »[٤] .

أما عن التكليف فقال : « وكَلِفته إذا تحملته وكلفه الشيء تكليفاً إذا أمره بما يشق عليـه .... والمتكلف العرّيض لما لا يعنيـه . ومنه الحـديث ( أنا وأمـتي برآء من التكلف )[٥] وحديث عمر ( نهينا عن التكلف )[٦] أراد كثرة السؤال والبحث عن الأشياء الغامضة[٧] .

ومن الواضح أن الاستعمال القرآني والحديثي للكلمات الثلاث ( الاستطاعة والطاقة والتكليف ) جاء بمعانيها اللغوية بحيث تجمع الاستطاعة بين القوة الذاتية للإنسان

---

(١) النهاية في غريب الحديث ١٤٢/٣ .

(٢) صحيح البخاري ٧٤/٤ كتاب بدء الخلق ، باب ماجاء في سبع أرضين ، ١٠٠/٣ ، كتاب المظالم ، باب اثم من ظلم شيئاً من الأرض ؛ وصحيح مسلم ١٢٣١/٣ ، كتاب المساقاة ، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها حديث ( ١٦١٢ ) .

(٣) سنن النسائي ٢٠٩/٤ كتاب الصيام ، صوم ثلثي الدهر ؛ ابن ماجه ٥٤٦/١ كتاب الصيام ، باب ماجاء في صيام داود عليه السلام حديث ( ١٧١٣ ) وهو صحيح . انظر : صحيح سنن ابن ماجه ٢٨٦/١ ؛ صحيح أبي داود حديث ( ٢٠٩٦ ) ؛ وصحيح النسائي ٥٠٢/٢ .

(٤) النهاية ١٤٣/٣ ـ ١٤٤ .

(٥) أخرجه السـيوطي في الدرر المنتثره ص ( ٥٦ ) ؛ والعجلوني في كشف الخفاء ٢٣٢/١ ، قال النووي : لايثبت .

(٦) صحيح البخاري ١٤٣/٨ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لايعنيه .

(٧) النهاية ٣١/٤ .

واستكماله الأسباب الخارجية التي يتأدّى بهما الفعل ، وتختص كل من القدرة والطاقة بالمكنة الذاتية له . أما التكليف فكذلك استعمل في القرآن والسنة بمعنى الأمر بما فيه مشقة وبمعنى العرّيض لما لا يعنيه .

## ٣ـ الاستطاعة والتكليف في اصطلاح المتكلمين :

جاء اصطلاح المتكلمين واحداً عن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة على أنها كلمات متقاربة حيث يقول الجرجاني : « الاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة : متقاربة المعنى في اللغة ، وأما في عرف المتكلمين فهي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك . الاستطاعة الحقيقية هي : القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون إلا مقارنة للفعل .

الاستطاعة الصحيحة : هي أن ترتفع الموانع من المرض وغيره[١] .

وجاء في المعجم الفلسفي : « الطاقة هي القوة والقدرة ، وتطلق على ما يستطيع الإنسان فعله بمشقة . وفي قوله تعالى : ﴿ ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾[٢] إشارة إلى مايصعب علينا فعله لا إلى ما لا قدرة لنا به . وقيل الطاقة مرادفة للاستطاعة »[٣] .

وأما التكليف فهو إلزام مافيه كلفة[٤] . وقال الجبائى : ارادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة أو الأمر والارادة للشىء الذى فيه كلفة على المأمور به[٥] .

وعند المعتزلة : « اعلام الغير بأن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ، ولابد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد »[٦] . والشروط هى : الاعلام أو إخبار الغير ، وجود المشقة ، عدم الالجاء فالمشقة ضرورية في التكليف عند المعتزلة .

---

(١) التعريفات ، ص ( ١٣ ) .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٨٦ ) .
(٣) المعجم الفلسفي ٢/٨ .
(٤) انظر : الجرجاني ، التعريفات ص ( ٥٨ ) ؛ وكليات أبى البقاء ٢/٨٠ ـ ٨١ .
(٥) المغنى : ١١/٢٩٣ .
(٦) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ( ٥١٠ ) .

ويلاحظ أن الجرجاني قد جمع بمختلف هذه التعريفات للاستطاعة بين تفسيرها بمعنى القوة السابقة على الفعل والتي يقوم على أساسها تكليفه بذلك الفعل ، وبين تفسيرها بالمعنى الثاني وهي القوة التي يباشر بها الإنسان فعله ، وهذا على خلاف ماعرف من مذهب الأشاعرة ، أما التكليف فتعريفه يشعر بما فيه من مشقة تكون في طاقة الإنسان فما بالك بما يكون منه خارجاً عن الطاقة ؟ ولاتكاد تختلف هذه التعريفات عن مقتضى استعمال هذه الكلمات في اللغة والقرآن .

**ـالتعقيـــــب :**

وإذ قد توصلنا إلى أن مفاهيم هذه المصطلحات واستعمالها عند المتكلمين لم يخرج عن مفاهيمها واستعمالاتها في القرآن والسنة ، فإلى أي شيء إذن يرجع خطأ المتكلمين ؟

يرجع خطأ المتكلمين في هذه القضية إلى اقتصار كل مذهب في مفهوم الاستطاعة على أحد تفسيريها دون الآخر ، حيث اقتصر المعتزلة على تفسيرها بالقدرة السابقة من صحة الآلات وكمال الأسباب ، متجاهلين الاستطاعة المقارنة للفعل والتي لا يكون الفعل إلا بها ، وهو ماتشهد به كثير من النصوص .

وأقتصر الأشاعرة على تفسيرها بالقدرة المقارنة لأداء الفعل ، وأنكروا الاستطاعة المتقدمة على الفعل مخالفين بذلك استعمالات هذه الكلمة في القرآن واللغة ، دلالة على مايكون للإنسان قبل الفعل من المكنة الذاتية والاستعدادات الخارجية التي تؤهل صاحبها للقيام بالأفعال التي يكلف بها ، ويكون بها مستعداً لتحمل التكليف بهذه الأفعال وأدائها بالفعل .

وقد أدى اقتصار كل من المذهبين في أمر الاستطاعة والطاقة على أحد معنييهما إلى اختلافهما في ماترتب على ذلك من أحكام التكليف بين من يرى منهم جواز التكليف

بما لا يطـاق ومن لا يرى جـواز ذلك ، فـوقع كل منهمـا في الخطـأ باطلاق مـا أطلقـه من حكم .

ولو أن كـلا الفـريقين أخـذ بمدلول اللغـة والقـرآن لكلمـات الاسـتطاعـة والطاقـة والقدرة ... إلخ ، والتزم في شرحها وتقسيمها بما يدل عليه الاستعمال اللغوي والقرآني الذي يمثل الواقع الحقيقي في علاقـة الاستطاعـة بالفعل الإنسـاني ، لوصل في مفـهوم الاستطاعـة وأقسـامـها وفي حكم التكليف بما لا يطاق ـ لوصل في ذلك كله إلى مـاوصل إليه أهل السنة من الصواب : من تقسيم الاستطاعة إلى سابقة للفعل ومباشرة له ، وإلى عدم صحة إطلاق الحكم بالتكليف بما لا يطاق إثباتاً أو نفياً ، بل نفى ذلك إذا كان الفعل لايطاق لوجود ضده من العجز ، وتجويزه إذا كان الفعل لايطاق للاشتغال بضده . قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ « تكليف ما لا يطاق ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : ما لا يطاق للعجز عنه ، كتكليف الزمن المشي ، وتكليف الإنسان الطيران ونحو ذلك ، فهذا غير واقع في الشريعة عند جماهير أهل السنة المثبتين للقدر .

والثاني : ما لايطاق للاشتغال بضده ، كاشتغال الكافر بالكفر ، فإنه هو الذي صدّه عن الإيمان ، وكالقاعد في حال قعوده ، فإن اشتغاله بالقعود يمنعه أن يكون قائماً ـ والإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الضد الآخر ، وتكليف الكافر الايمان من هذا الباب .

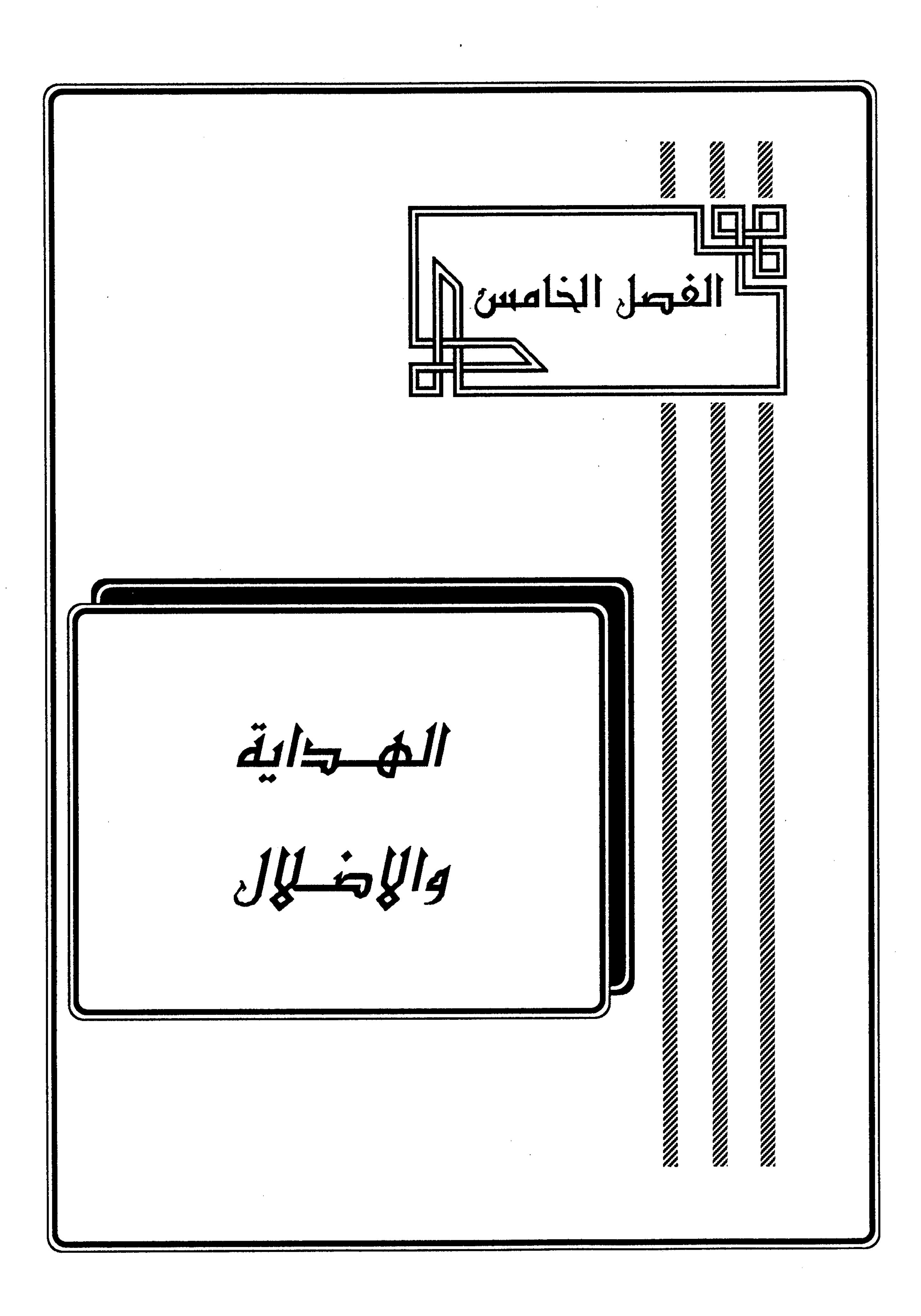
ومثل هذا ليس بقبيح عقلاً عند أحد من العقلاء ، بل العقلاء متفقون على أمر الإنسان ونهيه بما لا يقدر عليه حال الأمر والنهي لاشتغاله بضده ، إذا أمكن أن يترك ذلك الضد ويفعل الضد المأمور به .

وإنما النزاع هل يسمّى هذا تكليف مـا لايطاق لكونه تكليفـاً بما انتفت فيـه القـدرة المقـارنة للفـعل ، فـمن المثبـتين للقـدر من يدخل هذا في تكليف مـا لايطاق ، كـمـا يقـوله القاضي أبو بكر والقاضـي أبو يعلى وغيرهما ، ويقولون : ما لا يطاق على وجهين : منه

ما لايطاق للعجز عنه ، وما لايطاق للاشتغال بضده . ومنهم من يقول : هذا لايدخل فيما لايطاق ، وهذا هو الأشبه بما في الكتاب والسنة وكلام السلف ، فإنه لايقال للمستطيع المأمور بالحج إذا لم يحج إنه كلف بما لايطيق ، ولايقال لمن أمر بالطهارة والصلاة فترك ذلك كسلاً أنه كلف ما لايطيق »[١] .

---

(١) منهاج السنة النبوية ٣/١٠٤ ـ ١٠٥ .


الفصل الخامس
الهداية
والإضلال

اختلف المتكلمون في المراد بالهداية والاضلال تبعاً لاختلافهم في مسألة خلق أفعال العباد ، وفيما يلي آراءهم في هذه المسألة وأدلتهم عليها ومناقشتنا لهذه الأدلة :

## أ ـ مذهب المعتزلة وأدلتهم :

ذهب أكثر المعتزلة إلى أن الهدى في الكتاب والسنة بمعنى البيان والإرشاد ، قال تعالى : ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾(١) ، وما جاء فيهما من تخصيص الهداية لبعض الناس مثل قوله تعالى : ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾(٢) ، وقوله : ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾(٣) وغيرها من الآيات فقد قالوا في تفسير هذه الهداية : هداه أي سماه مهتدياً وأضله أي سماه ضالاً ، وقالوا : إن الله هدى الكافرين أي أرشدهم فلم يهتدوا ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا وأصلحهم فلم يصلحوا(٤) .

أما عن الإضلال فقالوا الاضلال من الله بمعنى تسميتهم ضالين والحكم بأنهم كذلك ، أو أنه لما وجدهم ضالين أطلق عليهم ذلك ، كما يقال أجبن فلان فلاناً إذا وجده جباناً .

وقال بعضهم : اضلال الله الكافرين هو إهلاكه إياهم وهو عقوبة منه لهم ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ في ضلال وسعر ﴾(٥) وبقوله : ﴿ أئذا ضللنا في الأرض ﴾(٦) أي هلكنا وتفرقت أجزاؤنا .

---

(١) سورة فصلت ، الآية ( ١٨ ) .
(٢) سورة فاطر ، الآية ( ٨ ) .
(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١٢٥ ) .
(٤) انظر : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ٣٢٤/١ .
(٥) سورة القمر ، الآية ( ٤٧ ) .
(٦) سورة السجدة ، الآية ( ١٠ ) .

وقال بعضهم : معناه أعلم ملائكته ورسله بضلالهم أو جعل على قلوبهم علامة يعرف الملائكة بها أنهم ضلال .

يقول القاضي عبد الجبار : « وهذا ( يعني تفسير الهداية باللطف والاضلال بترك اللطف ) يدل على قولنا في العدل أنه تعالى يفعل بالمؤمن مايكون أقرب إلى ثباته على الإيمان من شرح الصدر بزيادات الأدلة ، ويفعل بالكافر مايكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر من ضيق الصدر ، وإلا فقد هدى الجميع بالأدلة وأزاح لهم العلة حتى لم يؤتوا إلا من قبل أنفسهم »[1] .

ويقول أيضاً عند تفسير قوله تعالى :﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ﴾[2] « أنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان ويهدي من آمن بالثواب خاصة ويهديهم أيضاً بالألطاف ونقول إنه يضل من استحق العقاب بالمعاقبة وبأن يعدلهم عن طريق الجنة وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ماينفعهم[3] ولا نقول انه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم ولا أنه يريده ولا أنه يدعوهم إليه لأن ذلك هو الذي يليق بالشياطين والفراعنة وإنما قال تعالى :﴿ يضل به كثيراً ﴾ وأراد يعاقب بالكفر به ﴿ ويهدي به كثيراً ﴾ أي يثيب بالإيمان به كثيراً »[4] .

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ، بيروت ، دار النهضة الحديثة .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦ ) .
(٣) كيف ذلك مع وجوب اللطف عند المعتزلة .
(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ( ٢٠ ـ ٢١ ) .

**الرد على المعتزلة :**

مما تقدم في عرض رأي المعتزلة يتضح أنهم استدلوا بكثير من الآيات التي ذكر الله فيها أنه هدى الناس ، وحملوا معنى الهدى فيها على البيان والدلالة والارشاد ، ولما رأوا أن هناك آيات تدل على أن الله تعالى خص بعض عباده بالهدى دون غيرهم وأنه يهدى من يشاء ويضل من يشاء ورأوا أن الهداية بمعنى البيان والارشاد عامة لجميع المكلفين قالوا في بيان معنى الهداية في هذه الآيات : هداهم أي سماهم مهتدين وأضلهم أي سماهم ضالين أو حكم عليهم بذلك .

ولا يخفى ضعف هذا الحمل وأنه غير مراد الله من كلامه ، كما أنه لم يثبت لغة تفسير ( هداه ) أو ( أضله ) بمعنى سماه بذلك .

يقول ابن القيم : « والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه ، وتجعله من متشابه القرآن ، وتتأوله على غير تأويله ، بل تتأوله بما يقطع ببطلانه وعدم إرادة المتكلم له ، كقول بعضهم ( المراد بذلك تسمية العبد مهتدياً وضالاً ) فجعلوا هداه واضلاله مجرد تسمية العبد بذلك ، وهذا مما يعلم قطعاً أنه لا يصح حمل هذه الآيات عليه . وأنت إذا تأملتها وجدتها لا تحتمل ما ذكروه ألبته ، وليس في لغة أمة من الأمم فضلاً عن أوضح اللغات وأكملها ( هداه ) بمعنى سماه مهتدياً و ( أضله ) سماه ضالاً وهل يقال ( علمه ) أذا سماه عالماً ( فهّمه ) إذا سماه فهماً ، وكيف يصح هذا في مثل قوله تعالى : ﴿ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[1] فهل فهم أحد غير القدرية المحرفة للقرآن من هذا ليس عليك تسميتهم مهتدين ولكن الله يسمى من يشاء مهتدياً ، وهل فهم أحد قط من قوله سبحانه وتعالى : ﴿ انك لا تهدي من أحببت ﴾[2] لا تسميه مهتدياً ولكن الله يسميه بهذا الاسم ؟ وهل فهم أحد من قول الداعي ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٧٢ ) .
(٢) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .

وقوله : اللهم اهدني من عندك ونحوه اللهم سمِّني مهتدياً وهذا من جناية القدرية على القرآن »[١] .

والناظر إلى تفسير المعتزلة للآيات التي جاء فيها أن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ـ يجد أنهم يؤولونها إلى أن الهدى بمعنى اللطف أو زيادة الهدى ، وان الاضلال بمعنى التسمية أو الحكم أو ترك اللطف ، ويظهر ذلك جلياً في الكشاف للزمخشري وتنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار .

ومما يرد به على المعتزلة في اقتصارهم في تفسير الهداية على أنها البيان والارشاد ، أي الدعوة ، وانكار الهداية بمعناها الخاص مع تأويلها بما لا يصح من التأويلات ، قوله تعالى : ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾[٢] ففرقت الآية بين الدعوة العامة والهداية الخاصة[٣] .

قال أبو محمد ابن حزم : « وأما القائلون بالأصلح من المعتزلة فإنهم انقطعوا ههنا وقالوا ما ندري ما معنى الاضلال ؟ ولا ما معنى الختم على قلوبهم ، ولا الطبع عليها ؟ وقال بعضهم معنى ذلك أن الله تعالى سمّاهم ضالين ، وحكم أنهم ضالون ، وقال بعضهم معنى أضلّهم أتلفهم كما تقول أضللت بعيري ..... وهذا هو الضلال حقاً أن يحملهم اللجاج والعمى في لزوم أصل قد ظهر فساده وتقليد من لا خير فيه من أسلافهم ، على أن يدّعوا أنهم لا يعرفون ما معنى الاضلال والختم والطبع والأكنة على القلوب وقد فسر الله تعالى ذلك تفسيراً جلياً ، فإنها ألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن فلايحل لأحد أن يصرف لفظة معروفة المعنى في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له إلا أن يأتي قرآن أو كلام عن رسول الله صلى الله

---

(١) شفاء العليل ، ص ( ١٧٧ ) .

(٢) سورة يونس ، الآية ( ٢٥ ) .

(٣) انظر : الجويني ، الارشاد ، ص ( ٢١٢ ) .

عليه وسلم ، أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره ، أو يوجب ذلك ضرورة حس أو بديهة عقل فيوقف حينئذ عندما جاء عن ذلك . ولم يأت في هذه الألفاظ التي أضلهم الله فيها وحيّرهم الشيطان عن فهمها نص ولا إجماع ولا ضرورة بأنها مصروفة عن موضوعها في اللغة ، بل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل ميسر لما خلق له »[١] . فبيّن عليه السلام أن الهدى والتوفيق هو تيسير الله تعالى المؤمن للخير الذي له خلقه ، وأن الخذلان : تيسيره الفاسق للشر الذي له خلقه ، وهذا موافق للغة والقرآن والبراهين الضرورية العقلية ، ولما عليه الفقهاء والأئمة المحدثون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء المسلمين ، حاشا من أضله الله على علم من اتباع العيارين الخلعاء[٢] ، كالعلاف[٣] والنظام وثمامة والجاحظ »[٤] .

---

(١) صحيح البخاري ٨٦/٦ ، كتاب التفسير ، باب فسنيسره لليسرى و ٢١٠/٧ ، كتاب القدر ، باب جف القلم على علم الله . و ٢١٥/٨ ، كتاب القدر ، باب قول الله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر ؛ وصحيح مسلم ٢٠٤٠/٤ ، كتاب القدر ، باب كيفية الخلق الآدمي ، في بطن أمه .

(٢) العيّار : الكثير التطواف . وقيل : النشيط في المعاصي ، انظر : ابن منظور لسان العرب ٦٢٣/٤ ، والخليع : الشاطر الخبيث الذي خلعته عشيرته وتبرأوا منه ، وقيل : الغول والذئب . انظر الصحاح ١٢٠٥/٣ ، ولسان العرب ، ٧٧/٨ .

(٣) ثمامة بن أشرس النميري البصري ( أبو معين ) من رؤوس المعتزلة توفي سنة ( ٢١٣ هـ ) . انظر : طبقات المعتزلة ٦٢ ؛ البيان والتبيين ١٠٥/١ ، ١١١ . والنظام هو : أبو اسحق ابراهيم بن سيار بن هانيء من أئمة المعتزلة وهو شيخ الجاحظ . توفي سنة ( ٢٣١ هـ ) ومن مؤلفاته الطفرة وكتاب الجواهر والاعراض. انظر : سير أعلام النبلاء ٥٤١/١٠ ؛ تاريخ بغداد ٩٧/٦ . والجاحظ هو عمرو بن بحر بن محبوب البصري من أئمة الأدب ، أخذ عن النظام توفي سنة ( ٢٥٥ هـ ) من تصانيفه : كتاب ( الحيوان ) والبيان والتبيين ، انظر : وفيات الأعيان ٤٧٠/٣ ، ٤٧٥ ، تاريخ بغداد ٢١٢/١٢ .

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤٩/٣ ـ ٥٠ .

وقد علق بعض أهل العلم على تفسير الزمخشري معنى الضلال بعدم اللطف أن هذا من تحريفاته للهداية والضلالة والتي اتبع فيها معتقده الفاسد في أن الله تعالى لا يخلق الهدى ولا الاضلال وإنما ذلك من فعل العباد أنفسهم وأشار إلى أن النصوص القرآنية كثيراً ما تخرق عليه هذه العقيدة فيروم أن يرقعها وقد اتسع الخرق على الراقع[١] .

وقال ابن أبي العز الحنفي[٢] وهو يشرح قول الطحاوي : ( يهدي من يشاء ، ويعصم ويعافي فضلاً . ويضل من يشاء ، ويخذل ويبتلي عدلاً ) .

قال : « هذا رد على المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح للعبد على الله ، وهي مسألة الهدى والضلال . قالت المعتزلة : الهدى من الله : بيان طريق الصواب ، والإضلال: تسمية العبد ضالاً ، وحكمه تعالى على العبد بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه . وهذا مبني على أصلهم الفاسد : ان أفعال العباد مخلوقة لهم . والدليل على ماقلناه قوله تعالى : ﴿ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[٣] ولو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي عن نبيّه ، لأنه صلى الله عليه وسلم بيّن الطريق لمن أحب وأبغض . وقال تعالى :﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾[٤] ، ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[٥] . ولو كان الهدى من الله البيان ، وهو عام في كل نفس ـ لما صح التقييد بالمشيئة . وكذلك قوله تعالى : ﴿ ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ﴾[٦] ، وقوله : ﴿ من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾[٧] [٨].

---

(١) انظر : احمد بن المنير الاسكندري المالكي ، الانتصاف المطبوع بذيل الكشاف ، الطبعة الأولى ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى لمصطفى محمد ، ١٣٥٤ هـ ، ١٣/٢ .

(٢) هو العلامة صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي ، الدمشقي توفي سنة ٩٧٢هـ . انظر : مقدمة شرح العقيدة الطحاوية .

(٣) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .

(٤) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .

(٥) سورة النحل ، الآية ( ٩٣ ) .

(٦) سورة الصافات ، الآية ( ٥٧ ) .

(٧) سورة الأنعام ، الآية ( ٣٩ ) .

(٨) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ( ١٤٨ ) .

وبهذا يتبين سقوط مذهب المعتزلة في مسألة الهداية والاضلال إن هو إلا تعسفات باطلة لتأويل النصوص وليِّها لتوافق أصولهم التي أصلوها وأهواءهم ، علاوة على أنهم لم يستندوا فيما ذهبوا إليه إلا إلى مفاهيم لا تدعمها لغة ولا شرع .

## ٢ ـ مذهب الأشاعرة وأدلتهم :

يذهب الأشاعرة إلى أن الهداية والإضلال للعبد من الخالق جل وعلا ، فإنه هو الذي يهدي ويضل ، فهداية الله تعالى للمؤمنين بخلق هداهم وتنوير قلوبهم بالإيمان وشرح صدورهم وتوفيقهم واعانتهم ، واضلاله للكافرين بخلق الضلال فيهم وترك توفيقهم وتضييق صدورهم واعدام قدرتهم على الاهتداء .

يقول الباقلاني : « فان قال : وما معنى هدايته للمؤمنين ؟

قيل له : قد يهديهم بأن يخلق هداهم وينوّر بالإيمان قلوبهم وقد يهديهم أيضاً بأن يشرح صدورهم ويتولى توفيقهم له واعانتهم عليه وتسهيله لهم السبيل إليه كل ذلك هداية منه لهم . وقد يهديهم أيضاً في الآخرة إلى الثواب وطريق الجنة وذلك هدى لهم من فعله .

فإن قال : فما معنى إضلاله الكافرين ؟ قيل له : قد أضلهم بأن يخلق ضلالهم قبيحاً فاسداً وقد يضلهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرهم على الاهتداء . وقد يضلهم عن الثواب وطريق الجنة في الآخرة كل ذلك إضلال لهم »[١] .

وقال الجويني بعد أن ذكر بعض الآيات مثل قوله : ﴿ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[٢] وقوله : ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾[٣] وغيرها من الآيات ـ قال :

---

(١) التمهيد ص ( ٣٧٦ ـ ٣٧٨ ) ، وانظر : البغدادي ، أصول الدين ص ( ١٤٠ ـ ١٤٢ ) .
(٢) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .
(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١٢٥ ) .

« واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان ، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال . ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رمناه »(١) .

وبهذا يتبين أن الأشاعرة يحملون الهداية الخاصة على خلق الإيمان ، والإضلال على خلق الضلال بناء على مذهبهم في أن الله هو خالق أفعال العباد ، وان كانوا يقرون بأن الهداية تأتي لمعان أخرى كالبيان والارشاد والهداية إلى الجنة أو النار وغير ذلك . ولذلك نجدهم يجعلون الهداية من الله تعالى على وجهين : أحدهما من جهة ابانة الحق والدعاء إليه ونصب الأدلة عليه وهذه هي التي يصح اسنادها إلى الرسل وكل داع إلى دين الله ، ومنها قوله تعالى في رسوله محمد صلى الله عليه وسلم : ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾(٢) .

والوجه الثاني : الهداية بمعنى خلق الاهتداء في القلوب وهذا لا يقدر عليه إلا الله سبحانه وتعالى ومنه قوله : ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾(٣) . والهداية الأولى عامة وشاملة والثانية خاصة للمهتدين(٤) .

### ٣ـ مذهب الماتريدية وأدلتهم :

يذهب الماتريدية في قضية الهداية والاضلال مذهب الأشاعرة السابق فيرون أن الهدى والاضلال من الله تعالى ، وهما من خلقه . ولما كان الله خالقاً لأفعال العباد دخل في ذلك أن يكون هو الذي يهدي ويضل ، والهدى عندهم بمعنى خلق فعل الاهتداء ،

---

(١) الارشاد ص ( ٢١١ ) .

(٢) سورة الشورى ، الآية ( ٥٢ ) .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١٢٥ ) .

(٤) انظر : البغدادي ، أصول الدين ص ( ١٤٠ ـ ١٤٢ ) .

والاضلال خلق فعل الضلال وهذا الهدى هو هدى خاص دون هدى بيان الطريق فإن ذلك ثابت على العموم .

ويستدل الماتريدية على مذهبهم هذا بالآيات التي تبين أن الله تعالى له أن يهدي من يشاء ويضل من يشاء ومنها : قوله تعالى : ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[1] .

وقوله : ﴿ ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[2] وقوله : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ [3] وقوله : ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾[4] .

ففي هذه الآيات علق الله تعالى الهداية والاضلال بالمشيئة ، ومعلوم أن هداية البيان والدلالة والارشاد عامة لجميع الثقلين الجن والانس .

فمعنى الهداية هنا هو خلق الاهتداء في القلوب وليس البيان والارشاد[5] .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة والجماعة إلى أن كل ما في الوجود مخلوق لله عز وجل خلقه بمشيئته وقدرته ، وماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، بما في ذلك الهداية والإضلال ، فإن أفضل ما يقدره الله لعبده وأجل ما يقسمه له الهدى ، وأعظم ما يبتليه به ويقدره عليه الضلال ، وكل نعمة دون نعمة الهدى ، وكل مصيبة دون مصيبة الضلال . فالله تعالى هو الذي يشرح صدر من شاء للإسلام ويجعل صدر من يشاء ضيقاً حرجاً كأنما يصّعد في السماء وهو الذي جعل المسلم مسلماً والمصلى مصلياً ، قال الخليل : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ﴾[6] ، وقال :﴿ رب اجعلني

---

(١) سورة النحل ، الآية ( ٩٣ ) .
(٢) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .
(٣) سورة السجدة ، الآية ( ١٣ ) .
(٤) سورة النحل ، الآية ( ٩ ) .
(٥) انظر : في رأي الماتريدية وأدلتهم : النسفي ، التمهيد ص ( ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ) ؛ تبصرة الأدلة ٧٦٧/٢ .
(٦) سورة البقرة ، الآية ( ١٢٨ ) .

مقيم الصلاة ومن ذريتي ﴾[١] ، وقال تعالى : ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا ﴾[٢] وقال عن آل فرعون : ﴿ وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ﴾[٣] ، فالهدى والاضلال بيده لا بيد العبد ، والعبد هو الضال أو المهتدي ، فالهداية والاضلال فعله سبحانه وقدره ، والاهتداء والضلال : فعل العبد وكسبه . فجعل الهدى في قلوب العباد إلى الله تعالى لا إلى الرسول كما قال تعالى : ﴿ انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[٤] وقال : ﴿ إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل ﴾[٥][٦].

هذا ، وقد قسم أهل السنة الهدى إلى أربع مراتب :

المرتبة الأولى : الهدى العام وهو هداية كل نفس إلى مصالح معاشها وما يقيمها وهذا أعم مراتب الهدى ، قال تعالى : ﴿ والذي قدر فهدى ﴾[٧] ، وقال عز وجل : ﴿ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾[٨] فهداه إلى أمور معاشه وحفظ نوعه وهدى الذكر كيف يأتي الأنثى وهدى المولود إلى إلتقام ثدي أمه إلى غير ذلك ، وقد ذكر الحافظ ابن القيم عند هذه المرتبة عجائب المخلوقات وكيف هداها الله تعالى ، فليرجع إليه من أراد أن يتوسع في ذلك .

---

(١) سورة ابراهيم ، الآية ( ٤٠ ) .
(٢) سورة السجدة ، الآية ( ٢٤ ) .
(٣) سورة القصص ، الآية ( ٤١ ) .
(٤) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .
(٥) سورة النحل ، الآية ( ٣٧ ) .
(٦) انظر : ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٧٨/٨ ـ ٧٩ ؛ ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ١٤٢ ) .
(٧) سورة الأعلى : الآية ( ٣ ) .
(٨) سورة طه ، الآية ( ٥٠ ) .

المرتبة الثانية : الهداية بمعنى البيان والدلالة والتعليم والارشاد والدعوة إلى مصالح العبد في معاده وهذه عامة لجميع المكلفين وهي حجة الله تعالى على خلقه فلا يعذب أحداً بدونها ، قال تعالى : ﴿ وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون ﴾(١) وهي التي يقوم بإيصالها الرسل واتباعهم من العلماء ، قال تعالى في حق النبي صلى الله عليه وسلم : ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾(٢) فأثبت له هذا النوع الذي هو هداية الدلالة والارشاد .

وهذه المرتبة من مراتب الهداية لا تستلزم حصول الاهتداء أما لعدم كمال السبب ، أو لوجود مانع كما قال تعالى : ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾(٣) ( هديناهم ) أي هدى البيان والارشاد ، وهذا النوع من الهداية هو الذي حمل عليه المعتزلة كل آيات الهداية(٤) .

المرتبة الثالثة : هداية التوفيق والالهام وخلق المشيئة المستلزمة للفعل وهي تستلزم أمرين :

أحدهما : فعل الرب تعالى وهو الهدى ، والثاني فعل العبد وهو الاهتداء وهو أثر فعله سبحانه فهو الهادي والعبد المهتدي ، قال تعالى : ﴿ من يهد الله فهو المهتد ﴾(٥) . فإذا أهتدى العبد كافأه الله بمزيد من الهدى ، كما يثيب على الحسنة بحسنة مثلها .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ١١٥ ) .
(٢) سورة الشورى ، الآية ( ٥٢ ) .
(٣) سورة فصلت ، الآية ( ١٨ ) .
(٤) انظر ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ١٧٢ ) ؛ ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٤/٢ .
(٥) سورة الكهف ، الآية ( ١٧ ) .

فأسباب الهدى مقدورة للعباد واقعة باختيارهم وارادتهم وفعلهم ، وأما الهدى وهو المسبب عن تلك الأسباب فليس مقدوراً للبشر ، كما أن شرب الدواء وهو سبب الشفاء مقدور للعبد ، ولكن حصول الشفاء وزوال العلة غير مقدور له .

وهذه الهداية لا تنال إلا من الله تعالى ، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم حريصاً على هداية عمه أبي طالب بعد كمال البيان وتمام الحجة فقال له الله تعالى : ﴿ انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[١] وقال تعالى : ﴿ ان تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل ﴾[٢] ومن أضله الله فلا أحد يستطيع هدايته قال تعالى : ﴿ من يضلل الله فلا هادي له ﴾[٣] .

وهذه المرتبة من مراتب الهداية هي التي أنكرها المعتزلة حيث زعموا أن الله لا يفعل ذلك ، وإنما العبد هو الذي يخلق الهداية في نفسه ، وقد رد عليهم أهل السنة بما قد عرفت وتقدم بيانه[٤] .

المرتبة الرابعة : الهداية إلى الجنة والنار يوم القيامة . قال تعالى : ﴿ أحشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون . من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم ﴾[٥] وقال تعالى : ﴿ والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ﴾[٦] أي إلى طريق الجنة[٧] .

وهناك تقسيمات أخرى للهداية باعتبارات أخرى اخترنا هذا التقسيم لأنه أوثق صلة بقضية الهداية والاضلال .

---

(١) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .
(٢) سورة النحل ، الآية ( ٣٧ ) .
(٣) سورة الأعراف ، الآية ( ١٨٦ ) .
(٤) راجع ص ( ٣٢٩ ) من هذا البحث .
(٥) سورة الصافات ، الآية ( ٢٣ ) .
(٦) سورة محمد ، الآية ( ٥ ) .
(٧) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ١٨١ ـ ١٨٢ ) .

أما الاضلال عندهم فهو أن يضل الله تعالى العبد بعد أن هداه هدى البيان والدلالة والارشاد ، ثم إذا اختار العبد طريق الضلال فاضلال الله للعبد هو خذلانه وعدم توفيقه وإعانته ، وعدم خلق المشيئة المستلزمة للهداية ، فهو عقوبة من الله للعبد وجزاء على ضلاله فهو لا يضله ابتداء لأنه أمره وكلفه وأرسل إليه رسله .

فأهل السنة يوافقون المعتزلة في قولهم ان اضلال الله للعبد يكون عقوبة من الله له لإعراضه ، وفي قولهم بالعدل والحكمة ، ويخالفونهم في عدم نسبة الاضلال إلى فعل الله تعالى . ويوافقون الأشاعرة في اثبات الربوبية لله تعالى وكمال قدرته ونفوذ مشيئته ، ويخالفونهم في أن يكون ذلك واقعاً من الله ابتداء ، وفي عدم قولهم بالحكمة .

وبهذا ، أي ببيان معنى الهداية والاضلال وتقسيم الهداية إلى مراتب والرد على الطوائف التي أولت نصوص الكتاب والسنة أو تمسكت ببعضها وأهملت البعض الآخر يتبين صحة ماذهب إليه أهل السنة في هذا الباب .

# الدراسة التحليلية لمصطلحي الهداية والإضلال

## أولاً : الهــداية

### ١ ـ الهداية في اللغة :

الهدى في اللغة الرشاد والدلالة وهو ضد الضلال ، ومن أسماء الله تعالى الهادي ؛ قال ابن الأثير : « هو الذي بصّر عباده وعرفهم معرفته حتى أقروا بربوبيته ، وهدى كل مخلوق إلى ما لابد منه في بقائه ودوام وجوده » . يقال هداه الله للدين هدى . وقوله تعالى : ﴿ أو لم يهد لهم ﴾[١] قال أبو عمرو بن العلاء : أولم يبيّن لهم . وهديته الطريق والبيت هداية ، أي عرفته . وهدى واهتدى بمعنى . وقوله تعالى : ﴿ فإن الله لا يهدي من يضل ﴾[٢] ، قال الفراء : يريد لا يهتدي[٣] .

ويلاحظ أن الهداية لغة تدور حول معنيين : الدلالة والارشاد والتبيين من جهة ، وهداية الفطرة ، أي هداية المخلوق إلى مافيه صلاحه من جهة أخرى .

### ٢ ـ الهداية في القرآن والسنة :

أما عن معاني واستعمالات الهداية في القرآن ، فيقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ هدى للمتقين ﴾[٤] : « الهدى هُديان : هدى دلالة ، وهو الذي تقدر عليه الرسل وأتباعهم ، قال تعالى : ﴿ ولكل قوم هاد ﴾[٥] وقال : ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾[٦] فأثبت لهم الهدى الذي معناه الدلالة والدعوة والتنبيه ، وتفرد هو

---

(١) سورة السجدة ، الآية ( ٢٦ ) .
(٢) سورة النحل ، الآية ( ٣٧ ) .
(٣) انظر : الجوهري ، الصحاح ٢٥٣٣/٦ ، ابن منظور ، لسان العرب ٣٥٣/١٥ ، الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ٤٠٣/٤ .
(٤) سورة البقرة ، الآية ( ٢ ) .
(٥) سورة الرعد ، الآية ( ٧ ) .
(٦) سورة الشورى ، الآية ( ٥٢ ) .

سبحانه بالهدى الذي معناه التأييد والتوفيق ، فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم : ﴿ إنك لاتهدي من أحببت ﴾[١] فالهدى على هذا يجيء على معنى خلق الايمان في القلب ، ومنه قوله تعالى : ﴿ أولئك على هدى من ربهم ﴾[٢] وقوله : ﴿ يهدي من يشاء ﴾[٣][٤].

ويقول الفيروز آبادي بياناً لأنواع الهداية في القرآن : « وهداية الله للإنسان على أربعة أضرب :

الأول : الهداية التي عمّ بها كل مكلف من العقل والفطنة والمعارف الضرورية ، بل عمّ بها كل شيء حسب احتماله ، كما قال تعالى : ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾[٥] .

الثاني : الهداية التي جعلت للناس بدعائه إياهم على ألسنة الأنبياء وإنزال القرآن ونحو ذلك ، وهو المقصود بقوله : ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ﴾[٦] .

الثالث : التوفيق الذي يختص به من اهتدى ، وهو المعنى بقوله : ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى ﴾[٧] ، وقوله : ﴿ ومن يؤمن بالله يهد قلبه ﴾[٨] .

---

(١) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٥ ) .
(٣) سورة البقرة ، الآية ( ١٤٢ ) .
(٤) الجامع لإحكام القرآن ١١٢/١ .
(٥) سورة طه ، الآية ( ٥٠ ) .
(٦) سورة الأنبياء ، الآية (٧٣ ) .
(٧) سورة محمد ، الآية ( ١٧ ) .
(٨) سورة التغابن ، الآية ( ١١ ) .

الرابع : الهداية في الآخرة إلى الجنة ، وهو المعنى بقوله : ﴿ الحمد لله الذي هدانا لهذا ﴾[١] .

وهذه الهدايات الأربع مترتبة فإن مَنْ لم تحصل له الأولى لا تحصل له الثانية ، بل لا يصح تكليفه . ومن لم تحصل له الثانية لا تحصل له الثالثة والرابعة »[٢] .

وبالمقارنة نجد أن مفهوم الهداية وأضربها عند أهل السنة هو ماتشد له الآيات القرآنية على نحو ماذكر عن القرطبي ، والفيروز آبادي في البصائر ، وهناك توافق بين معاني الهداية الدينية ومعانيها اللغوية من الدلالة والارشاد وهداية الفطرة إلى مافيه صلاح المخلوقات مع زيادة معنيين دينيين آخرين وهما : التوفيق أي خلق الايمان ثم الدلالة الحسية إلى طريق الجنة أو النار .

وقد جاءت الهداية في السنة ببعض هذه المعاني كالدلالة والارشاد والتوفيق .

قال ابن الأثير : الهدى : الرشاد والدلالة ، ويؤنث ويذكر . يقال : هداه الله للدين هدى وهديته الطريق وإلى الطريق هداية . أي عرفته .....

ومنه الحديث : « وسنة الخلفاء الراشدين المهديين »[٣] المهدى : الذي قد هداه الله إلى الحق .

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ( ٤٣ ) .

(٢) بصائر ذوي التمييز ، ٣١٣/٥ ـ ٣١٤ .

(٣) سنن الترمذي ٤٤/٥ كتاب العلم ، باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع حديث ( ٢٦٧٦ ) ؛ وسنن أبي داود ١٣/٥ كتاب السنة ، باب في لزوم السنة حديث ( ٤٦٠٧ ) ؛ وابن ماجه ١٥/١ المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين حديث ( ٤٢ ) ؛ ومسند أحمد ١٢٦/٤ ، ١٢٧ ، والحديث صحيح . انظر : ارواء الغليل ١٠٧/٨ حديث ( ٢٤٥٥ ) ؛ وصحيح سنن ابن ماجه ١٣/١ حديث ( ٤٢ ) .

ومنه : « ومن هدى زقاقاً كان له مثل عتق رقبة »[١] هو من هداية الطريق : أي من عرّف ضالاً أو ضريراً طريقه »[٢] .

وبهذا يتبين أن الهدى أو الهداية مصطلح ديني له معان متعددة يتفق في بعضها مع المعاني اللغوية لذلك المصطلح وينفرد بعضها باعتباره مصطلحاً دينياً خاصاً وهو الهداية بمعناها الخاص أي بمعنى التوفيق وخلق الاهتداء في القلب والدلالة الحسية إلى طريق الجنة والنار .

## ٣ ـ الهداية في اصطلاح المتكلمين :

أما الهداية في اصطلاح المتكلمين فيقول الجرجاني : الهداية : « الدلالة على مايوصل إلى المطلوب ، وقد يقال هي سلوك طريق يوصل إلى المطلوب »[٣] .

وقال التهانوي : « الهداية عند الأشاعرة الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب ونقض بقوله تعالى : ﴿ إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[٤] إن الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين ولكن المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عند الأشاعرة خلق الاهتداء والطاعة وعند المعتزلة : بيان طريق الصواب والدعوة إلى الإيمان والطاعة »[٥] .

ويلاحظ أن الأشاعرة نقل عنهم تفسير الهداية بنوعيها هداية البيان والارشاد وهداية التوفيق ، أما المعتزلة فيقولون بهداية البيان والدلالة فقط جرياً على مذهبهم في نفي خلق الله لأفعال العباد فهم يقتصرون على المعنى اللغوي للهداية .

---

(١) سنن الترمذي ٣٤٠/٤ كتاب البر والصلة ، باب ما جاء في المنحة حديث ( ١٩٥٧ ) ؛ ومسند أحمد ٢٧٢/٤ ، ٢٨٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، واسناده قوي ورجاله رجال الشيخين غير شيبان . فمن رجال مسلم ، انظر : الاحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ٤٩٤/١١ حديث ( ٥٠٩٦ ) .

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٥٣/٥ ـ ٢٥٤ .

(٣) التعريفات ص ( ٢٢٩ ) .

(٤) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .

(٥) كشاف اصلاحات الفنون ١٥٤٠/٦ ـ ١٥٤١ .

- التعقيـــــب :

ومما تقدم نرى المعتزلة لا يفسرون مصطلح ( الهداية ) إلا بمعناه اللغوي الذي جاءت به بعض الآيات العامة وهو الدلالة والارشاد منكرين تفسيره بالمعنى الديني الذي جاءت به بعض الآيات التي تختص فيها هداية الله لبعض الناس بالتوفيق وخلق الايمان .

وبدهي أن انكار المعتزلة لهذا المعنى من معاني الهداية الذي تقتضيه بعض الآيات القرآنية إنما يقوم على أساس مذهبهم في خلق العباد لأفعالهم على نحو ماشرحنا سابقاً .

وقد أدى بهم انكارهم لمعنى الهداية الخاصة في القرآن - وهو توفيق الله للمؤمنين - على هذا النحو إلى خطئهم في تفسير هذا المصطلح الشرعي وابتداع معانٍ مختلفة له لاتتفق لا مع المفهوم اللغوي ولا مع المفهوم الديني كتفسيرهم لهداية الله تعالى لبعض الناس بأن معناها تسميتهم مهتدين ، أو الحكم عليهم بأنهم كذلك ، أو أن المراد بها هداية البيان والتعريف ، أو أن المراد بها أنها علامة يجعلها في العبد المهتد ، أو أنه ألفاهم ووجدهم مهتدين . واستدلوا بورود بعض الكلمات في اللغة بهذا المعنى ، مثل : أحمدت الرجل وأبخلته وأجننته إذا وجدته كذلك أو نسبته إليه . وغير ذلك مما لا نجد له شاهداً في اللغة ولا يستقيم به تفسير الآيات القرآنية .

أما اللغة فيقال لهم هذا إنما ورد في ألفاظ معدودة نادرة فلا يطرد ولا يقاس عليه ، وإلاّ فهل يمكن أن ينسحب مثل هذا المعنى على قول القائل قام وأقمته وقعد وأقعدته ، وذهب وأذهبته ، وسمع وأسمعته ، ونام وأنمته ، وكذا ضل واضله الله وأسعده وأشقاه إلى غير ذلك من الألفاظ ؟

وأما تفسير القرآن بهذه المعاني فلا يستقيم ولا يصح حمل الآيات القرآنية عليه ، وهل يصح أن يفهم منه قوله تعالى : ﴿ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من

يشاء ﴾[١] ليس عليك تسميتهم مهتدين ولكن الله يسمى من يشاء مهتدياً ؟! وهل يصح أن يفهم منه ليس عليك وجودهم مهتدين ؟! وهل يمكن إذا كانت الهداية هنا بمعنى البيان والارشاد أن ينفيها الله عن رسوله صلى الله عليه وسلم وقد أثبتها له في مثل قوله تعالى : ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾[٢] ؟! وهل يمكن أن يفهم من قول الداعي ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ أي سمِّني مهتدياً ؟![٣] .

فخطأ المعتزلة أنهم استعملوا مصطلحاً دينياً ! ولكن بمعنى غير لغوي ولا شرعي ، وانبنى على خطئهم هذا خطأهم في تفسير القرآن بمعانيهم المبتدعة لهذا المصطلح ـ كما رأينا ـ وماترتب عليه من عقائد باطلة من إنكار اسناد الهداية إلى الله تعالى كفعل يفعله في العبد ، وهو الأمر الذي جاء به القرآن صراحة كما في قوله تعالى : ﴿ ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[٤] وقوله : ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[٥] ، ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا ﴾[٦] وغيرها من الآيات التي جاءت فيها الهداية في مقابل الاضلال ، وأنها لبعض الناس دون بعض مما يدل على أن المراد بالهداية خلق الهدى في قلوب العباد .

فالمعتزلة وإن كانوا قد أصابوا في تعظيم الله تعالى بتنزيهه عن الظلم ومخالفة الحكمة في أفعاله إلا أنهم أخلّوا بتعظيمه من جهة التوحيد وكمال القدرة ونفوذ المشيئة .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢٧٢ ) .
(٢) سورة الشورى ، الآية ( ٥٢ ) .
(٣) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ، ص ( ١٧٣ ) وما بعدها .
(٤) سورة القصص ، الآية ( ٥٦ ) .
(٥) سورة فاطر ، الآية ( ٨ ) .
(٦) سورة الأنعام ، الآية ( ١٢٥ ) .

وكما رأينا عند شرحنا لمذهب أهل السنة فإن تفسير مصطلح الهداية الخاصة بالمعنى الذي ذكرناه عنهم من فعل الهدى في بعض الناس هو مقتضى الفهم الصحيح للقرآن ـ كما قلنا ـ متجنبين تفسير المعتزلة الخاطيء، وفي الوقت ذاته هو مقتضى سنة الله تعالى في هداية خلقه فإنه يهديهم الهداية العامة بالآيات المسموعة المتلوه والآيات المشهودة المرئية على ألسنة رسله كقوله تعالى: ﴿ ولكل قوم هاد ﴾(١) وقوله: ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾(٢) وقوله: ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾(٣) وغيرها من الآيات الكثيرة التي تتحدث عن هداية البيان والارشاد وبما ينصبه لهم من الأدلة والآيات الكونية التي تدلهم وتبين لهم طريق الهداية قال تعالى: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾(٤) فالله تعالى يدعو عباده بآياته المتلوة إلى التفكر في آياته المشهودة لهم. فمنهم من يهتدي ويسير في طريق الحق، ومنهم من يتنكب الطريق، فمن يختار طريق الهداية بمشيئته ويسير فيه بأفعاله يزيده الله من الهدى ويوفقه ويلهمه، فإن الله تعالى يثيب على الهدى بهدى بعده، ويثيب على الحسنة بحسنة مثلها، كما يعاقب على السيئة بسيئة مثلها. قال تعالى: ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ﴾(٥) وقال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً. يصلح لكم أعمالكم ﴾(٦) وقال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفّر عنكم سيئاتكم ﴾(٧) ومن الفرقان الهدى الذي يفرق به بين الحق والباطل(٨).

(١) سورة الرعد، الآية ( ٧ ).
(٢) سورة فصلت، الآية ( ١٨ ).
(٣) سورة الشورى، الآية ( ٥٢ ).
(٤) سورة فصلت، الآية ( ٥٣ ).
(٥) سورة محمد، الآية (١٧ ).
(٦) سورة الأحزاب، الآية ( ٧٠ ـ ٧١ ).
(٧) سورة الأنفال، الآية ( ٢٩ ).
(٨) انظر: ابن القيم، شفاء العليل ص ( ١٨٥ )، والتفسير القيم، جمع: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مصر، مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م ص ( ٩ ).

أما الجبرية والأشاعرة ، وان كانوا قد أصابوا في اثبات التوحيد وكمال القدرة ونفوذ المشيئة ، إلا أنهم أخطأوا في اثبات ذلك إثباتاً منافياً للحكمة والرحمة ولحقيقة العدل إذ العدل عندهم كل ما يمكن أن يقع تحت قدرة الله تعالى من الفعل في العبد ، فكل ما يمكن فعله بالعبد فهو عندهم عدل ، والظلم هو الممتنع لذاته ، قال تعالى : ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم ﴾[1] فإن نواصيكم بيده ، لا تفعلون شيئاً بدون مشيئته ، فإن ناصية كل دابة بيده ، لا يمكنها أن تتحرك إلا بإذنه . فهو المتصرف فيها . ومع هذا فهو في تصرفه فيها وتحريكه لها ، ونفوذ قضائه وقدره فيها : على صراط مستقيم ، لا يفعل ما يفعل من ذلك إلا بحكمة وعدل ومصلحة ، لا يظلم ولا يفعل شيئاً عبثاً بغير حكمة فهكذا تكون المعرفة بالله ، لا معرفة القدرية المجوسية ، والقدرية الجبرية ، نفاة الحكم والمصالح والتعليل[2] .وقد تقدم بيان خطأ مفهومهم للعدل والظلم في الفصل الخاص بالتعديل والتجوير .

ويتبين مما سبق أن أهل السنة هم الذين هداهم الله إلى تفسير مصطلح ( الهداية ) تفسيراً صحيحاً تجنبوا فيه أخطاء المعتزلة الذين ينكرون الهداية التي بمعنى التوفيق وخلق الاهتداء ، وأخطاء الجبرية والأشاعرة الذين يجعلون الهداية من خلق الله تعالى بمن شاء من عباده ابتداءً دون أن يكون هناك سبب وفعل من العبد .

يقول سيد قطب ـ رحمه الله ـ : « ومن مراجعة مجموعة النصوص التي تذكر الهدى والضلال ، والتنسيق بين مدلولاتها جميعاً يخلص لنا طريق واحد بعيد عن ذلك الجدل الذي أثاره المتكلمون من الفرق الإسلامية ، والذي أثاره اللاهوت المسيحي والفلسفات المتعددة حول قضية القضاء والقدر عموماً .

---

(١) سورة هود ، الآية ( ٥٦ ) .

(٢) انظر : ابن القيم ، التفسير القيم ص ( ٢٠ ـ ٢١ ) .

إن مشيئة الله سبحانه التي يجري بها قدره في الكائن الانساني ، هي أن يخلق هذا الكائن باستعداد مزدوج للهدى والضلال ... وذلك مع إيداع فطرته إدراك حقيقة الربوبية الواحدة والاتجاه إليها . ومع إعطائه العقل المميز للضلال والهدى . ومع إرسال الرسل بالبينات لايقاظ الفطرة إذا تعطلت وهداية العقل إذا ضل ... ولكن يبقى بعد ذلك كله ذلك الاستعداد المزدوج للهدى والضلال الذي خلق الانسان به ، وفق مشيئة الله التي جرى بها قدره .

كذلك اقتضت هذه المشيئة أن يجري قدر الله بهداية من يجاهد للهدى . وأن يجري قدر الله كذلك بإضلال من لا يستخدم ما أودعه الله من عقل وما أعطاه من أجهزة الرؤية والسمع في إدراك الآيات المبثوثة في صفحات الكون ، وفي رسالات الرسل ، الموحية بالهدى .

وفي كل الحالات تتحقق مشيئة الله ولا تتحقق سواها ، ويقع مايقع بقدر الله لا بقوة سواه . وما كان الأمر ليكون هكذا إلا أن الله شاءه هكذا . وما كان شيء ليقع إلا أن يوقعه قدر الله . فليس في هذا الوجود مشيئة أخرى تجري وفقها الأمور ، كما أنه ليس هناك قوة إلا قدر الله ينشئ الأحداث ... وفي إطار هذه الحقيقة الكبيرة يتحرك الإنسان بنفسه ، ويقع منه الهدى والضلال أيضاً .

وهذا هو التصور الإسلامي الذي تنشئه مجموعة النصوص القرآنية مقارنة متناسقة ، حين لا تؤخذ فرادى وفق أهواء الفرق والنحل ، وحين لا يوضع بعضها في مواجهة البعض الآخر ، على سبيل الاحتجاج والجدل »[١] .

---

(١) في ظلال القرآن ، الطبعة السابعة ( جدة ، دار الشروق ، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م ) ١٤٠٠/٣ .

# ثانياً : الاضـــلال

## ١ ـ الاضــلال في اللغة :

الاضلال في اللغة ضد الهداية والارشاد ، والضلال والضلالة ضد الهدى والرشاد وقد ضللت أضل . قال تعالى : ﴿ قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي ﴾[١] ، وأضله أي إضاعه وأهلكه . وأضله الله فضل ، وأضله جعله ضالاً . قال أبو منصور : والاضلال في كلام العرب ضد الهداية والارشاد وضلله تضليلاً صيره إلى الضلال[٢] .

وواضح أن الاضلال في اللغة ضد الهداية والارشاد ويأتي بمعنى الاضاعة والاهلاك ، والاضلال كذلك جعل الغير ضالاً بمعنى جعله غير مهتد .

## ٢ ـ الإضلال في القرآن والسنة :

أما معنى الضلال والاضلال في القرآن فقد يأتي استعمال القرآن لمشتقات هذه الكلمة بالمعاني اللغوية السابقة فيكون بمعنى الاضاعة أو الضياع كقوله تعالى : ﴿ أئذا ضللنا في الأرض ﴾[٣] أي تفرقت أجزاؤنا وضاعت ، ويكون بمعنى الاهلاك كقوله تعالى : ﴿ إن المجرمين في ضلال وسعر ﴾[٤] والقرينة وسياق الكلام هما اللذان يحددان معنى الكلمة في كل آية ، وطبقاً لذلك فإن هذه الكلمة ومشتقاتها تأتي في القرآن بمعنى الضلال في الدين أي أن الاضلال ضد الهداية والارشاد أي جعل الغير ضالاً غير راشد أو غير مهتد بقرينة الجمع بينهما في سياق واحد ، كقوله تعالى : ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[٥] وقوله : ﴿ من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً

---

(١) سورة سبأ ، الآية ( ٥٠ ) .

(٢) انظر : الجوهري ، ٥/١٧٤٨ ـ ١٧٤٩ ؛ ابن منظور ، لسان العرب ١١/٣٩٠ ـ ٣٩١ ، والفيروزآبادي القاموس المحيط ٤/٥ .

(٣) سورة السجدة ، الآية ( ١٠ ) .

(٤) سورة القمر ، الآية ( ٤٧ ) .

(٥) سورة فاطر ، الآية ( ٨ ) .

مرشدا ﴾[١] ففي هذه الآيات تستعمل الكلمة بمعنى خلق الضلال في مقابل خلق الهداية وهذا كثير في القرآن الكريم ، بل من أشهر معاني الإضلال في القرآن .

يقول الفيروز أبادي : « والاضلال ضربان : أحدهما أن يكون سببه الضلال ، وذلك على وجهين : أما أن يضل عنك الشيء ، كقوله : أضللت البعير ، أي ضل عني ؛ وإما أن يحكم بضلاله . فالضلال في هذين سبب للاضلال .

الضرب الثاني : أن يكون الاضلال سبباً للضلال : وهو أن يزين للإنسان الباطل ليضل ، كقوله تعالى : ﴿ لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم ﴾[٢] أي يتحرون أفعالاً يقصدون بها أن تضل ، فلا يحصل من فعلهم ذلك إلا ما فيه ضلال أنفسهم[٣] .

ويتبين من هذا أن مادة الضلال والإضلال في القرآن تأتي بالمعاني اللغوية السابقة وهي الضياع والهلاك من جهة وبمعنى الغواية وعدم الهداية من جهة أخرى .

،كذلك وردت كلمة الاضلال في السنة بنفس المعاني اللغوية السابقة بما في ذلك أضله أذا وجده ضالاً[٤] .

## ٣ ـ الاضلال في اصطلاح المتكلمين :

لم تتعرض أكثر كتب المصطلحات لمصطلح ( الاضلال ) وانما تعرضت وذكرت مصطلح ( الضلال ) إلا ما كان من أبي البقاء الكفوي حيث نجده متأثراً بالمعتزلة حيث يقول : « واضلال الله تعالى على وجهين :

---

(١) سورة الكهف ، الآية ( ١٧ ) .

(٢) سورة النساء ، الآية ( ١١٣ ) .

(٣) بصائر ذوي التمييز ٣/٤٨٣ .

(٤) انظر : ابن الأثير ، النهاية ٣/٢٦ ، والهروى ، غريب الحديث ١/١٩٤ .

أحدهما أن يكون سببه الضلال ، وهو أن يضل الإنسان فيحكم الله بذلك في الدنيا ، ويعدل به عن طريق الجنة إلى النار في الآخرة . فالحكم على الضال بضلاله والعدول به عن طريق الجنة هو العدل .

والثاني : أن الله تعالى وضع جبلّة الإنسان على هيئته إذا راعى طريقاً ( محموداً كان أو مذموماً ) ألفه واستطابه ولزمه وتعسر عليه صرفه وانصرافه عنه ويصير ذلك كالطبع . وهذه القوة في الإنسان فعل إلهي »[١] .

ويظهر تأثره في تفسيره إضلال الله تعالى بالحكم أو العدول عن طريق الجنة إلى النار وانه إنما نسب إلى الله لأنه صار في العبد كالطبع والسجية .

**- التعقيب :**

ومما تقدم من عرض مذاهب المتكلمين في قضية الهداية والاضلال ، نجد المعتزلة يذكرون للضلال والاضلال معانٍ قد تستعمل لغة وتتفق مع بعض استعمالات القرآن التي جاءت بنفس المعاني اللغوية ، ولكنهم يضيفون إليها معانٍ أخرى لا تصح لغة ولا شرعاً ولنا هنا ملحوظات على صنيع المعتزلة :

الأولى : أنهم تفادوا تفسير قوله تعالى ( أضله ) أو ( يضله ) بمعنى خلق الضلال في العبد الذي هو ضد الهداية والإرشاد ، بينما الكثرة الكاثرة من الآيات القرآنية تقتضي بالضرورة تفسير الإضلال بضد الهداية والارشاد ولا سيما إذا ذكر اللفظان في آية واحدة على سبيل التقابل كقوله تعالى : ﴿ من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً ﴾[٢] وقوله ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[٣]، وقوله

---

(١) الكليات ١٤٤/٣ .

(٢) سورة الكهف ، الآية ( ١٧ ) .

(٣) سورة فاطر ، الآية ( ٨ ) .

﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾(١).

الثانية أنهم فسروا فعل أضل مزيداً بالهمزة بمعنى وجده ضالاً أو سماه بذلك .... إلخ قياساً على مجيء بعض الأفعال مزيداً بالهمزة في هذه المعاني كقولهم أجبنت الرجل وأبخلته وأجننته وأحمدته بمعنى وجدته جباناً أو بخيلاً أو مجنوناً أو محموداً أو نسبته إلى أصول هذه الأفعال . والواقع أنها ألفاظ معدودة في اللغة لا يقاس عليها قياساً مطرداً في كل فعل مزيد بالهمزة فإذا قيل أقمته فقام وأجلسته فجلس لم يستقم تفسير هذه الأفعال على معنى وجدته قائماً أو جالساً ، كذلك إذا قيل أكرمه لا يكون في اللغة سماه كريماً حيث لم يرد هذا الاستعمال . ومن هنا يتضح خطأ المعتزلة في تفسير الاضلال الوارد في الآيات القرآنية بمعنى الوجدان أو النسبة أو العلامة إلى غير ذلك مما لم تجر به اللغة ولا يستقيم تفسير الآيات به طرداً ولا سيما في الآيات التي تضمنت لفظ الاضلال في مقابل الهداية كما ذكرنا في الملحوظة الأولى ويمكن حصر معاني الاضلال عند المعتزلة في الآتي :

الإضلال بمعنى الاهلاك ، الاضلال بمعنى الفتنة والاختبار وبمعنى العذاب والنكال وأضله بمعنى سماه ضالاً أو وجده كذلك أو حكم عليه بأنه ضال ، أو الاضلال بمعنى منع الألطاف . أو بأن يضلهم الله عن الثواب يوم القيامة أو أنه علمهم بعلامة يعرف بها الملائكة أنهم ضلال ، ونلاحظ أن المعتزلة قد تفادوا في تفسير معنى أضل معنى خلق الضلال أو أن يكون الله فعل الإضلال .

وقد ذكر ابن القيم في الرد على المعتزلة في تفسيرهم الاضلال بمعنى الوجدان من قولهم أضله بمعنى وجده ضالاً ـ رد عليهم بأن هذا التعبير ليس هو المعروف في اللغة ، ولا من الذي تواضعوا عليه ، وأن الله تعالى عندما أراد هذا المعنى لم يعبر عنه بقوله

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ١٢٥ ) .

أضله وهو يريد وجده ضالاً ، وإنما قال تعالى : ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾[(١)] ولم يقل وأضلك وقال في حق من خالف الرسول وكفر بما جاء به : ﴿ وأضله الله على علم ﴾ ولم يقل : ووجده ضالاً .

يقول ابن القيم تعقيباً على كلام المعتزلة : « ويقال لفرقة التحريف : هذا إنما ورد في ألفاظ معدودة نادرة ، وإلا فضع هذا البناء على أنك فعلت ذلك به ، ولا سيما إذا كانت الهمزة للتعدية من الثلاثي كقام وأقمته ، وقعد وأقعدته ، وذهب وأذهبته ، وسمع وأسمعته ونام وأنمته ، وكذا ضل وأضله الله وأسعده وأشقاه وأعطاه وأخزاه وأماته وأحياه وأزاغ قلبه وأقامه إلى طاعته وأيقظه من غفلته وأراه آياته وأنزله منزلاً مباركاً وأسكنه جنته ، إلى أضعاف ذلك ، هل تجد فيها لفظاً واحداً معناه أنه وجده كذلك ، تعالى الله عما يقول المحرفون . ثم انظر في كتاب ( فعل وأفعل ) هل تظفر فيه بأفعلته بمعنى وجدته ؟ »[(٢)] .

والمعتزلة بناء على نفيهم خلق الله لأفعال العباد يردون تفسير الاضلال بمعنى خلق الضلال وأن يكون ذلك من الله عز وجل حتى ولو كان نتيجة لاختيار العبد طريق الضلال ويقولون إن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بهدى الله الذي بعث به رسله حتى صار ذلك الاعراض والنفار كالإلف والطبيعة والسجية ، أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه . وإنما أضاف الله ذلك إليه لأن هذه الصفة قد صارت في تمكنها وقوة ثباتها كالخلقة التي خلق عليها العبد[(٣)] .

ولا يخفى مافي هذه المحاولات لرد فعل الله للاضلال من التعسفات التي لا تتناسب مع الكثرة الكاثرة من الآيات التي أضاف الله تعالى فيها الاضلال إليه لا سيما أن الغالب منها جاء في مقابل الهداية الخاصة كما ذكرنا من قبل .

---

(١) سورة الضحى ، الآية ( ٧ ) .
(٢) شفاء العليل ، ص ( ١٨٠ ) .
(٣) انظر : ابن القيم ـ شفاء العليل ، ص ( ١٨٤ ) .

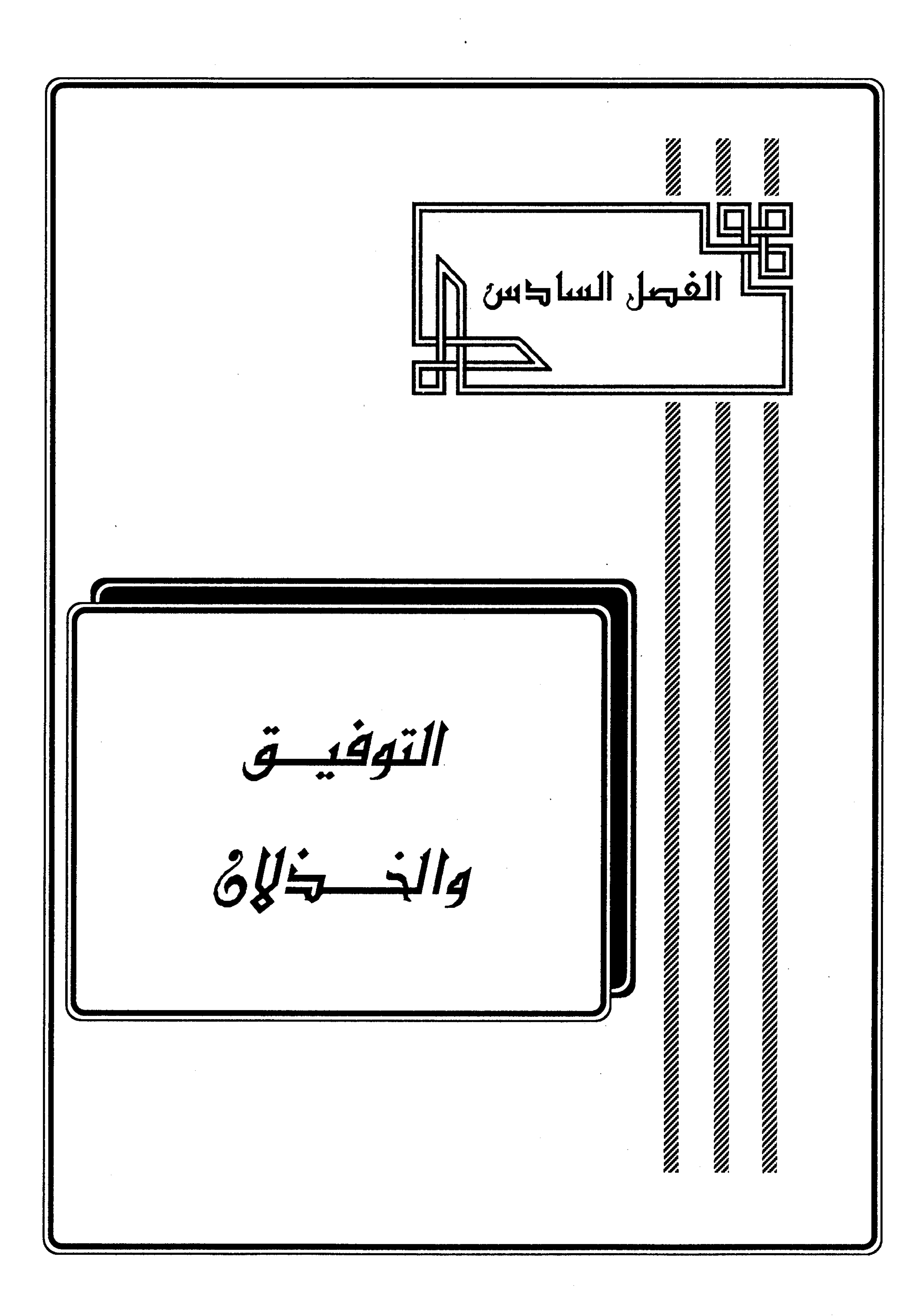
وإذا كان المعتزلة قد أصابوا في تعظيم الله تعالى بتنزيهه عن فعل الاضلال في العباد إبتداء ؛ لما في ذلك من مناقضة الهداية التي بعث بها الرسل فإنهم أخطأوا في اخلالهم بتعظيمه تعالى من جهة التوحيد وكمال القدرة ونفوذ المشيئة ، وإذا كانوا قد أصابوا كذلك في قولهم بأن الاضلال يكون عقوبة وجزاء على الكفر والاعراض عن الحق بعد معرفته ، فإنهم أخطأوا في نفيهم نسبته لله عز وجل .

وقد ترتيب على خطأ المعتزلة في نفيهم نسبة الاضلال إلى الله تعالى بمعنى خلق الضلال إنكارهم لكمال قدرة الله تعالى ونفوذ مشيئته وتقليبه لقلوب العباد كيف يشاء .

أما الجبريون والأشاعرة فقد فسروا كما رأينا مصطلح الاضلال بمعنى خلق الضلال ـ وهو ضد الهداية في العبد ـ واسندوا ذلك إلى الله تعالى ابتداء وذلك على سبيل الجبر عند الجبريين ، وبناء على عدم تأثير قدرة العبد ـ في نظر الفريقين ـ وأنها ليس لها مدخل في حصول هذا الضلال لا بالمشيئة ولا بالفعل . فأصابوا في تفسير مصطلح الاضلال واسناده إلى الله خلقاً وأخطأوا في قطع صلة العبد بما يحدثه الله فيه من ذلك ، معرّضين بذلك أفعال الله تعالى لخلوها من الحكمة ومناقضتها لهداية الرسل الذين يبعثهم الله بذلك .

وبهذا يتبين صحة مذهب أهل السنة وذلك بتفسيرهم الاضلال كفعل من أفعال الله تعالى ولكنه إنما يكون عقاباً وجزاء على سلوك العبد لطريق الضلال وبذلك يكونوا قد أخذوا ماعند الفريقين من الحق وردوا ما ذهبوا إليه من باطل ، اقروا المعتزلة على عدل الله وحكمته وان الاضلال يكون عقوبة وجزاء لضلال العبد لا يكون ابتداء وردوا عليهم انكارهم نسبة الاضلال إلى الله بمعنى خلق الضلال في القلوب وهذا ينافي كمال قدرته ونفوذ مشيئته ، وأقروا الجبرية والاشاعرة على قولهم بكمال قدرة الله ونفوذ مشيئته

وتوحيده وأن يكون الاضلال من الله تعالى بمعنى خلق الضلال ولكنهم ردوا باطلهم وهو قولهم بأن الله يخلق الضلال في العبد ابتداء ووضحوا مافي ذلك من مخالفة لارسال الرسل والتكليف والثواب والعقاب كما ردوا عليهم تعريتهم أفعال الله تعالى عن الحكم والمصالح والعدل والغايات المحمودة تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً .



# الفصل السادس

# التوفيق والخذلان

جاء اختلاف المتكلمين في التوفيق والخذلان بناء على اختلافهم في الهداية والاضلال ؛ لما بين المسألتين من الصلة القوية ، وفيما يلي آراء المتكلمين في تفسير التوفيق والخذلان .

## أ ـ مذهب المعتزلة :

يكاد المعتزلة ألا يكون لهم مبحث خاص في كتبهم تحت عنوان التوفيق ؛ ولكنهم يوردون تعريفه أو تفسيره إما في مبحث اللطف أو في تفسير الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ ( التوفيق ) على نحو ما فعل القاضي عبد الجبار . ففي مبحث اللطف يقول القاضي عبد الجبار : « والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً وربما يسمى عصمة إلى غير ذلك »[١] .

ويقول : ( أما التوفيق ، فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع ، ومنه سمي توفيقاً . وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد ، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجرى عليه ذلك »[٢] .

وأما في التفسير فيقول القاضي عبد الجبار في تفسير قوله تعالى : ﴿ إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله ﴾[٣] يقول في تفسير هذه الآية : « ربما قيل في قوله تعالى : ﴿ إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله ﴾ إن ذلك يدل على أن الطاعات من فعل الله تعالى . وجوابنا أن التوفيق من فعل الله تعالى في الحقيقة وهو ما يفعله مما يدعو العبد إلى العبادة كخلق الولد والغنى وما شاكله فنحن نقول بالظاهر والقوم لا يمكنهم ذلك إذ قالوا إن الله يخلق أعمال العباد لأن خلقه ذلك مما يغني عن اللطف والتوفيق والمعونة والهداية فكان ذلك على مذهبهم يجب ألا يصح »[٤] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ( ٥١٩ ) .
(٢) المرجع السابق ص ( ٧٨٠ ) .
(٣) سورة هود ، الآية ( ٨٨ ) .
(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ( ١٨٣ ـ ١٨٤ ) .

ويقول في تفسير قوله تعالى : ﴿ إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما ﴾[١] يقول : « فما يدل ذلك على أنه تعالى يفعل فيهما الموافقة وأن فعلهما من خلق الله تعالى . وجوابنا أن التوفيق لا يكون إلا من قبل الله تعالى وهو الأمر الذي يدعو العبد إلى الصلاح فعند الشقاق أمر تعالى بالحكمين من قبل الرجل والمرأة ثم بين أن ذلك معنيٌ وأن بذل الجهد غير التوفيق من الله فليس الأمر كما قدروه بل يدل على أن فعل العبد من جهته لأنه لو كان من خلق الله تعالى فيه لاستغنى عن التوفيق ولذلك قال تعالى في هذا التوفيق إن من شرطه أن يريدا إصلاحاً لا إفساداً يتحقق ذلك الواقع من قبله تعالى »[٢] .

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى :﴿ وما توفيقي إلا بالله ﴾ : وما كوني موفقاً لإصابة الحق فيما آتي وأذر ووقوعه موافقاً رضا الله إلا بمعونته وتأييده والمعنى أنه استوفق ربه في إمضاء الأمر على سننه وطلب منه التأييد والإظهار على عدوه وفي ضمنه تهديد للكفار وحسم لأطماعهم فيه »[٣] .

وغاية ماتدل عليه هذه النصوص في معنى التوفيق عند المعتزلة أنه اللطف والعون والتأييد وفعل ما يدعو العبد إلى العبادة .

ولكننا نرى الأشعرى يذكر عن المعتزلة أنهم اختلفوا في التوفيق والتسديد على أربعة أقوال :

« الأول : التوفيق من الله ـ سبحانه ـ ثواب يفعله مع إيمان العبد ، ولا يقال للكافر موفق ، وكذلك التسديد .

الثاني : التوفيق هو الحكم من الله ان الإنسان موفق .

---

(١) سورة النساء ، الآية ( ٣٥ ) .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ( ٩٥ ) .

(٣) الكشاف ٢/٢٣٠ .

الثالث : ونسبه إلى جعفر بن حرب : التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله ـ سبحانه ـ لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرانه إليها ، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقاً .

الرابع : ونسبه إلى الجبائي : التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله ـ سبحانه ـ أنه إذا فعله وفّق الإنسان للإيمان في الوقت فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن »[١] .

وأما الخذلان في مقابل التوفيق فمعناه ترك اللطف وعدم العون والتأييد .

قال الزمخشري : ﴿ ومن يرد أن يضله ﴾[٢] « أن يخذله ويخليه وشأنه وهو الذي لا لطف له »[٣] .

وقال : ﴿ من يشإ الله يضلله ﴾[٤] « أي يخذله ويخله وضلاله لم يلطف به لأنه ليس من أهل اللطف »[٥] .

## ٢ ـ مذهب الأشاعرة :

يستعمل الأشاعرة الهداية والتوفيق بمعاني متقارنة وكذلك الاضلال والخذلان فبينما يفسرون الهداية بخلق الهدى والاهتداء وهذا عام في الاهتداء إلى الايمان ، يفسرون التوفيق بخلق القدرة الخاصة على الطاعة ، ونقل عن إمام الحرمين أنه فسر التوفيق بخلق الطاعة نفسها لا خلق القدرة عليها حيث يرى أن القدرة لا تأثير لها .

أيضاً تجدهم كما يفسرون الإضلال بمعنى خلق الضلال فيهم أو عدم توفيقهم أو اعدام قدرهم على الاهتداء يفسرون الخذلان بمعنى أخص منه أي بأنه خلق القدرة على المعصية .

---

(١) مقالات الإسلاميين ٣٢٦/١ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية ( ١٢٥ ) .
(٣) الكشاف ٣٨/٢ .
(٤) سورة الأنعام ، الآية ( ٣٩ ) .
(٥) الكشاف ١٣/٢ .

يقول الشريف الجرجاني : « فإن الشيخ الأشعري ، وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة .... وقال إمام الحرمين : التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة ؟ إذ لا تأثير لها »(١) .

ويقول الشهرستاني : « قالت الأشعرية : التوفيق والخذلان ينتسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة .... والخذلان خلق قدرة المعصية »(٢) .

وبهذا يتضح أن الأشاعرة ينسبون ما تدل عليه الألفاظ الأربعة السابقة إلى الله تعالى فهو الذي يهدي ويضل ويوفق ويخذل وأن هنالك عموماً وخصوصاً بين لفظي ( الهداية والتوفيق ) و ( الاضلال والخذلان ) . أي أن الهداية خلق الهدى والتوفيق خلق قدرة الطاعة ، والاضلال خلق الضلال في القلوب والخذلان خلق قدرة المعصية .

### ٣ـ مذهب الماتريدية ودليلهم :

أما الماتريدية فيذهبون إلى أن معنى التوفيق هو التيسير والنصرة ولا يوافقون الأشاعرة في تفسيرهم له بخلق القدرة على الطاعة ، فكأنهم لا يريدون أن يستعملوا لفظ ( خلق القدرة ) أو ( خلق الطاعة ) يقول الشيخ عبد الرحيم شيخ زاده : « ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن التوفيق هو التيسير والنصرة كما هو المستفاد من التأويلات للماتريدي والمفهوم من المسايرة للإمام ابن الهمام والمصرح به في اشارات المرام لقاضي القضاة البياضي ودليلهم هو : إذا كان حمل التوفيق يصح بمعنى النصرة والتيسير فلا يلزم حمله على خلق القدرة على الطاعة لأن الدلائل دالة على أن خلق قدرة العبد ليس إلا بوجه يصلح للضدين فدل على أن التوفيق بمعنى النصرة والتيسير »(٣) .

---

(١) شرح المواقف ص ( ٢٧٦ ـ ٢٧٧ ) .
(٢) نهاية الاقدام ص ( ٤١٢ ) .
(٣) نظم الفرائد ص ( ٣٢ ـ ٣٣ ) .

وجاء في كتاب ( إمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ) ما نصه : ( الكلام عن الهداية والتوفيق بمعنى واحد وكذلك الإضلال والخذلان لا يظهر فيه فصل أحدهما عن الآخر ، وإن كان قد عرف التوفيق بأنه خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية )[1] .

وقد فسر الماتريدي الهداية في قوله تعالى :﴿ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾[2] قال : « فالهداية هنا توفيق الله لهم على فعل الهدى »[3] .

وقال في قوله تعالى :﴿ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[4] : « فيه اخبار أنه ليس عليه هداهم وعليه البيان والتبليغ ، فدل أن هناك فضلاً وهدى لايملك هو ذلك ، وهو التوفيق على الهدى »[5] .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

أشرنا من قبل إلى أن أهل السنة يرون أن التوفيق هو المرتبة الثالثة من مراتب الهداية ، ويطلقون عليها هداية التوفيق ، فالله تعالى هو الذي يوفق بأن يخلق الهدى ، ويظهر على العبد أثر فعل الله تعالى وهو الاهتداء . والتوفيق أن لا يدع الله تعالى العبد ونفسه ولا يكله إليها ، بل يصنع له ويلطف به ، ويعينه ويدفع عنه .

---

(١) محمد عبد الفتاح المغربي ، إمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ص ( ٣١١ ) .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ( ٤٣ ) .

(٣) تأويلات أهل السنة ١/١٢٥ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ( ٢٧٢ ) .

(٥) تأويلات أهل السنة ، تحقيق ومراجعة : د. محمد مستفيض الرحمن ، اشراف وترتيب وتصحيح : جاسم محمد الجبوري ، بغداد ، مطبعة الارشاد ، التاريخ بدون ، ١/١٨١ .

والخذلان هو أن يخلي الله تعالى بين العبد وبين نفسه ويكله إليها . فالعبد مطروح بين يدي الله ، وبين عدوه إبليس .... فإن تولاه الله لم يظفر به عدوه ، وإن خذله وأعرض عنه افترسه الشيطان كما يفترس الذئب الشاة[١] .

يقول ابن القيم : « والتوفيق إرادة الله من نفسه أن يفعل بعبده ما يصلح به العبد ، بأن يجعله قادراً على فعل ما يرضيه ، مريداً له ، محباً له ، مؤثراً له على غيره ، ويبغض إليه ما يسخطه ، ويكرهه إليه وهذا مجرد فعله . والعبد محل له . قال تعالى :﴿ ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون . فضلاً من الله ونعمة والله عليم حكيم ﴾[٢] . فهو سبحانه عليم بمن يصلح لهذا الفضل ومن لا يصلح له . حكيم يضعه في مواضعه ، وعند أهله ، لا يمنعه أهله . ولا يضعه عند غير أهله .......

والخذلان أن يكلك الله إلى نفسك ، ويخلي بينك وبينها ، وله سبحانه في هذه التخلية بينك وبين الذنب وخذلانك حتى واقعته ــ حكم وأسرار .

وقد ضُرب للتوفيق والخذلان مثل : ملك أرسل إلى أهل بلد من بلاده رسولاً . وكتب معه إليهم كتاباً يعلمهم أن العدو مصبحهم عن قريب ومجتاحهم ، ومخرب البلد ، ومهلك من فيها ، وأرسل إليهم أموالاً ومراكب وزاداً وعدة وأدلة ، وقال : ارتحلوا مع هؤلاء الأدلة . وقد أرسلت إليكم جميع ما تحتاجون إليه ثم قال لجماعة من مماليكه : اذهبوا إلى فلان ، فخذوا بيده واحملوه ولا تذروه يقعد . واذهبوا إلى فلان كذلك وفلان ، وذروا من عداهم . فإنهم لا يصلحون أن يساكنوني في بلدي . فذهب خواص مماليكه إلى من أمروا بحملهم . فلم يتركوهم يقرون . بل حملوهم حملاً . وساقوهم سوقاً إلى الملك . فاجتاح العدو من بقى في المدينة وقتلهم ، وأسر من أسر .

---

(١) انظر : ابن القيم ، التفسير القيم ص ( ٢١٦ ) ؛ شفاء العليل ص ( ٢١٤ ــ ٢١٥ ) .
(٢) سورة الحجرات ، الآية ( ٧ ــ ٨ ) .

فهل يعد الملك ظالماً لهؤلاء ، أم عادلاً فيهم ؟ نعم خصّ أولئك بإحسانه وعنايته وحرمها من عداهم ، إذ لا يجب التسوية بينهم في فضله وإكرامه ، بل ذلك فضله يؤتيه من يشاء »[1] .

(١) مدارج السالكين ١/١٨٠ ، ٤١٣ ـ ٤١٥ .

# الدراسة التحليلية لمصطلحي ( التوفيق والخذلان )

## أولاً : التوفيـــق

### ١ ـ التوفيق في اللغة :

قال الجوهري : الوفاق : الموافقة .والتوافق : الاتفاق والتظاهر ،ووافقته أي صادفته ، ووفقه الله من التوفيق ..... ويقال وفقت أمرك تفق بالكسر فيهما ، أي صادفته موافقاً .وهو من التوفيق »[١] .

وقال ابن منظور : « ووفقه الله للخير : ألهمه وهو من التوفيق ....

والوفق : التوفيق وأن فلاناً موفق ، أي رشيد »[٢] .

ومن هذا العرض لأقوال اللغويين يتلخص معنى التوفيق في الموافقة والمظاهرة والإلهام والترشيد .

### ٢ ـ التوفيق في القرآن والسنة :

وإذا نظرنا إلى استعمالات القرآن للفظ التوفيق نجد أنه استعمل فيه ببعض المعاني التي وردت في اللغة من الموافقة والالهام والرشد وإن كان الأغلب أنها استعملت في القرآن بمعنى إلهام الرشاد .

قال الفيروز آبادي في بصائر ذوي التمييز : « والموافقة معروفة ، قال تعالى : ﴿ جزاءً وفاقاً ﴾[٣] أي جازيتهم جزاء وافق أعمالهم »[٤] .

---

(١) الصحاح ١٥٦٧/٤ .
(٢) لسان العرب ٣٨٢/١٠ وانظر : الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، ٢٩٠/٣ .
(٣) سورة النبأ ، الآية ( ٢٦ ) .
(٤) بصائر ذوي التمييز ٢٤٤/٥ .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ يوفق الله بينهما ﴾(١) « أصل التوفيق الموافقة ، وهي المساواة في أمر من الأمور ، فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة ، والآية دالة على أنه لا يتم شيء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى ، والمعنى أنه إن كانت نية الحكمين إصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين »(٢) .

وقال في تفسير قوله تعالى :﴿ وما توفيقي إلا بالله ﴾(٣) « ثم إنه عليه السلام أكد بقوله :﴿ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾(٣) وبين أن توكله واعتماده في تنفيذ كل الأعمال الصالحة على توفيق الله تعالى وهدايته »(٤) .

ويقول القرطبي في قوله تعالى : ﴿ وما توفيقي ﴾ « أي رشدي والتوفيق الرشد »(٥) .

أما استعمالات لفظ التوفيق في السنة فلم تخرج كذلك عن المعاني التي وردت في اللغة . يقول ابن الأثير : « ( وفق ) في حديث طلحة والصيد ( أنه وفق من أكله )(٦) أي دعا له بالتوفيق واستصوب فعله »(٧) .

ويقول الشيخ محمد عبد الرحمن المباركفوري في شرح قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة ( يا موفقة )(٨) أي في الخيرات وللأسئلة الواقعة موقعها شفقة على الأمة(٩) .

---

(١) سورة النساء ، الآية ( ٣٥ ) .
(٢) تفسير الفخر الرازي ٥/٩٧ .
(٣) سورة هود ، الآية ( ٨٨ ) .
(٤) تفسير الفخر الرازي ٩/٤٧ ـ ٤٨ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٥/٦٠ .
(٦) صحيح مسلم ٢/٨٥٥ ، كتاب الحج ، باب تحريم الصيد للمحرم ، حديث رقم ( ١١٩٧ ) والحديث بتمامه : عن عثمان التيمي قال : كنا مع طلحة بن عبيد الله ونحن حُرم فأُهْدِي طير وطلحة راقد ، فمنا من أكل ومنا من تورع . فلما استيقظ طلحة وفق من أكله . وقال أكلناه مع رسول الله ﷺ .
(٧) النهاية في غريب الحديث ٥/٢١١ .
(٨) سنن الترمذي ٣/٣٦٧ كتاب الجنائز ، باب ماجاء في ثواب من قدم ولداً . حديث ـ ١٠٦٠ ) . قال الترمذي : حسن غريب . قال الألباني : وفيه عبدالله بن بارق الحنفي ، ضعفه النسائي وغيره . انظر : مشكاة المصابيح ، الطبعة الثالثة ، تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ، ١/٥٤٤ .
(٩) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ٤/١٧٠ ـ ط دار الفكر ط الثالثة ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

أما النووي فقد تأثر بمصطلح الأشاعرة من المتكلمين ، وبتفسيرهم لمصطلح التوفيق وذلك عندما أراد شرح حديث الأعرابي وقول النبي صلى الله عليه وسلم له : ( لقد وفق )(١) ـ يقول : قال أصحابنا المتكلمون ( ويعني بهم الأشاعرة ) التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية(٢) .

## ٣ ـ التوفيق في اصطلاح المتكلمين :

أما المتكلمون فقد اختلفت تعريفاتهم ومفاهيمهم للتوفيق وذلك تبعاً لمذاهبهم وآرائهم في مسألة خلق الأفعال ومسألة الهداية والاضلال .

يقول الجرجاني : « التوفيق جعل الله فعل عباده موافقاً لما يحبه ويرضاه »(٣) .

وقال التهانوي : « التوفيق عند المعتزلة : الدعوة إلى الطاعة ، وقيل اللطف لتحصيل الواجب . وعند الأشعري وأكثر أصحابه خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي ، إذ خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة . وقيل : تسهيل طريق الخير وسد طريق الشر والخذلان عكسه . وقيل هو درك الأسباب موافقة للصواب . وقيل هو الوقوع على الخير من غير استعداد له »(٤) .

قال أبو البقاء الحسيني : « التوفيق : هو تسهيل وكشف حسن الشيء على القلب ، لا خلق قدرة الطاعة كما ذهب إليه المحدثون ووافقهم الأشعري ولا خلق الطاعة كما ذهب إليه إمام الحرمين رحمه الله ومن تبعه ، لأن القدرة صالحة للضدين والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سببها . والتوفيق : هو النصرة والتيسير »(٥) .

---

(١) صحيح مسلم ٤٢/١ كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة . ونصّه : ( أن اعرابياً عرض لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في سفر فأخذ بخطام ناقته أو بزمامها ثم قال : يارسول الله ! أو يا محمد ! أخبرني بما يقربني من الجنة ويباعدني من النار . قال فكفّ النبي صلى الله عليه وسلم ثم نظر في أصحابه . ثم قال : « لقد وفق ، أو لقد هدى » قال : « كيف قلت ؟ » قال فأعاد فقال النبي صلى الله عليه وسلم « تعبد الله لا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصل الرحم ، دع الناقة » ) .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١٧٣/١ ط دار الفكر .

(٣) التعريفات ، ص ( ١٦ ) .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٤٤٩/٢ .

(٥) الكليات ٩٩/٢ ، انظر : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ٣٦٦/١ .

أما المعتزلة ـ فقد رأينا ـ أنهم يفسرون التوفيق بتفسيرات متعددة[1] ، منها مايرجع إلى المعاني اللغوية السابقة مثل تفسيرهم له باللطف والتيسير إلى غير ذلك من المعاني التي تتفق مع الاستعمالات اللغوية والقرآنية لكلمة التوفيق ومشتقاتها ، بالإضافة إلى ما أسنده إليهم الأشعري من تفسير بعضهم له بالثواب وبعضهم له بالحكم .

**ـ التعقيب :**

ومما سبق بيانه يمكننا أن نلاحظ على المعتزلة في تعريفهم التوفيق باللطف الملحوظات الآتية :

الأولى : أن اللطف عندهم عام لجميع المكلفين ، أما التوفيق فهو خاص بالمؤمنين الذين يخصهم الله بهذا النوع من الهداية وهي هداية التوفيق فلايصح تفسير التوفيق الخاص باللطف العام على هذا النحو المطلق .

الثانية : أن المعتزلة يقولون بوجوب اللطف ، وتفسير التوفيق باللطف معناه القول بوجوب التوفيق على الله أيضاً وقد أبطلنا سابقاً فكرة الوجوب على الله تعالى سواء بالنسبة إلى اللطف وغيره فاعتقاد وجوب التوفيق باطل أيضاً فهو مجرد فضل من الله تعالى على عباده المؤمنين .

الثالثة : أن اللطف في نظر المعتزلة فعل ما يعين العبد على اختيار الطاعة ، ومعنى ذلك أن اللطف لا يتناول الطاعة نفسها ، فكيف يفسر التوفيق باللطف والتوفيق نوع من الهداية إلى الطاعات وليس مجرد تهيئة ما يعين العبد على اختيارها ، والهداية إلى الطاعة تنكرها المعتزلة كما رأينا من قبل ، فتفسير التوفيق باللطف على نحو مايقول به المعتزلة تفسير غير مقبول ولا يتفق مع مفهوم التوفيق عند أهل السنة .

---

(١) انظر ص ( ٣٥٧ ) من الرسالة .

وأما تفسير بعض المعتزلة التوفيق بالثواب الذي يفعله الله مع إيمان العبد ، فمعنى لا تدعمه لغة ولا شرع حيث لم يرد معنى للتوفيق بالثواب في اللغة ولا دلت آية من الآيات التي ورد فيها لفظ التوفيق على هذا المعنى .

أما تفسيرهم للتوفيق بأنه الحكم من الله بأن العبد موفق ، فكذلك ليس له مستند ولا أصل من لغة ولا شرع ، ولا يستقيم به تفسير الآيات القرآنية مثل قول الله تعالى : ﴿ وما توفيقي إلا بالله ﴾[1] فهل يمكن أن يفهم منه وماحكم الله عليّ بأني موفق إلا بالله ؟ أو غير ذلك.

والذي ساق المعتزلة لابتداع هذه المعاني للتوفيق وتفسيره بمعانٍ بعيدة عن معناه الصحيح هو إنكارهم لخلق الله لأفعال العباد وهدايته لهم بدعوى تنزيه الله تعالى عن الظلم ، وبالتالي فقد ترتب على ذلك إنكارهم أن يكون الله تعالى قد خص بعض المؤمنين بفضله ورحمته وهدايته على نحو ماذكر في فصل الهداية والاضلال بما لم يكن لغيرهم مثله ، وكان الأولى بالمعتزلة أن يلتزموا في مصطلح التوفيق وتفسيره كنوع من أنواع الهداية الالهية لمن يستحق ذلك من عباده المؤمنين وأن يسندوه إلى الله تعالى على نحو ماجاءت به آيات القرآن وقرره علماء السلف .

أما الأشاعرة فقد عرفوا التوفيق - كما رأينا من قبل - بأنه خلق القدرة على الطاعة أو بأنه خلق الطاعة نفسها في العبد ، وواضح أن هذا المعنى للتوفيق أخص من معناه في اللغة ، وهذا شأن كثير من المصطلحات العرفية ، ولكنهم أخطأوا في نسبة خلق قدرة الطاعة أو خلق الطاعة في العبد إلى الله تعالى ابتداءً دون أن يكون هناك سبب من العبد يقتضي ذلك . وهو ماقرره أهل السنة من أن التوفيق هو التأييد وإلهام الهدى وذلك بعد أن يحصل سبب ذلك من العبد ، قال تعالى : ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى

---

(١) سورة هود ، الآية ( ٨٨ ) .

وآتاهم تقواهم ﴾[١] . فليس كل انسان يصلح لهذا الفضل فالله سبحانه عليم بمن يصلح له ومن لا يصلح له . حكيم يضعه في مواضعه وعند أهله ـ لا يمنعه أهله . ولايضعه عند غير أهله[٢] .

## ثانياً : الخــــذلان

### ١ ـ الخذلان في اللغة :

قال الجوهري : « خذله خذلاناً ، إذا ترك عونه ونصرته »[٣] .

وقال ابن منظور : « الخاذل : ضد الناصر . خذله وخذّل عنه يخذله خذلاً وخذلانا ترك نصرته وعونه والتخذيل : حمل الرجل على خذلان صاحبه وتثبيطه عن نصرته ... وإذا تخلف الظبي عن القطيع قيل خذل ، وخذلان الله العبد : أن لا يعصمه من الشبه فيقع فيها ، نعوذ بلطف الله من ذلك »[٤] .

وقال الفيروزآبادي : « خذله وخذل عنه خذلاً وخِذلاناً بالكسر ترك نصرته فهو خاذل وخُذَله »[٥] .

وواضح من معنى الخذلان والتخذيل في اللغة أنه يدور حول ترك العون والتثبيط عن النصرة ، ولا يخفى ما في ترك العون من الأثر الحسي والمعنوي خاصة إذا كان هذا الترك من الله تعالى .

---

(١) سورة محمد ، الآية ( ١٧ ) .
(٢) راجع مذهب أهل السنة في التوفيق ص ( ٣٦١ ) من هذا البحث .
(٣) الصحاح ١٦٨٣/٤ .
(٤) لسان العرب ٢٠٢/١١ .
(٥) القاموس المحيط ٣٦٧/٣ وبصائر ذوي التمييز ٥٣١/٢ .

## ٢ ـ الخذلان في القران والسنة :

أما القرآن فلم تستعمل فيه كلمة الخذلان بصيغة المصدر ولكنها وردت فيه ثلاث مرات . مرة بصيغة الفعل المضارع كما في قوله تعالى : ﴿ وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده ﴾[1] . وبصيغة اسم المفعول مرة ثانية كما في قوله تعالى من سورة الإسراء : ﴿ فتقعد مذموما مخذولا ﴾[2] . وبصيغة المبالغة مرة ثالثة في سورة الفرقان في قوله تعالى : ﴿ وكان الشيطان للإنسان خذولا ﴾[3] .

وقال القرطبي : ﴿ مذموما مخذولا ﴾[2] لا ناصر لك ولا ولياً[4] . وقال في تفسير قوله تعالى : ﴿ وكان الشيطان للإنسان خذولا ﴾[3] ، والخذل : الترك من الإعانة[5] ومنه خذلان إبليس للمشركين لمّا ظهر لهم في صورة سراقة بن مالك فلما رأى الملائكة تبرأ منهم .

وقال في تفسير قوله تعالى : ﴿ وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده ﴾[1] : « يترككم من معونته ... والخذلان ترك العون ، والمخذول المتروك لايعبأ به »[6] .

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ـ رحمه الله ـ « والمخذول : هو الذي لاينصره من كان يؤمل منه النصر »[7] .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ( ١٦٠ ) .
(٢) سورة الإسراء ، الآية ( ٢٢ ) .
(٣) سورة الفرقان ، الآية ( ٢٩ ) .
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٥٥ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن ١٣/١٩ .
(٦) الجامع لأحكام القرآن ٤/١٦٣ .
(٧) أضواء البيان ٣/٤٩٦ .

ويتبين من شرح علماء التفسير لمشتقات كلمة الخذلان أنها تأتي بمعنى ترك الإعانة ، وترك النصرة وهي معان موافقة تماماً للمعاني اللغوية وليس فيها إصطلاح شرعي خاص .

أما في السنة فلم تخرج كذلك استعمالات هذه المادة عن المعاني اللغوية سابقة الذكر من ترك الإعانة والنصرة .

قال ابن الأثير : « ( خذل ) فيه و ( المؤمن أخو المؤمن لا يخذله )[١] . الخذل ترك الاغاثة والنصرة »[٢] .

## ٣ ـ الخذلان في اصطلاح المتكلمين :

أما المتكلمون فنقول عنهم مثل ما قلنا في التوفيق الذي قيل إن الخذلان عكسه ، فالأشاعرة الذين قالوا في التوفيق هو خلق قدرة الطاعة قالوا في الخذلان هو خلق قدرة المعصية في العبد والمعتزلة الذين قالوا في التوفيق هو اللطف لتحصيل الواجب ، قالوا في الخذلان هو منع اللطف وقيل هو تسهيل طريق الشر وسد طريق الخير[٣] .

قال أبو البقاء : « الخذلان : هو عدم النصرة فبينهما تقابل العدم والملكة دون التضاد »[٤] .

والذي يظهر أن أغلب تعريفات المتكلمين لمصطلح الخذلان ماعدا الأشاعرة والجبرية تتطابق مع المعاني اللغوية والشرعية لأنها تشير إلى ترك الإعانة أو ترك اللطف .

---

(١) مسند الإمام أحمد ، ٦٨/٢ ، ٢٧٧ ، ٣١١ ، ٣٦٠ ، ٤٩١/٣ ، ٦٦/٤ ، ٦٩ ، ٢٤/٥ ، ٢٥ ، ٧١ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ .
(٢) النهاية في غريب الحديث ١٦/٢ .
(٣) انظر : التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ٤٤٩/٢ .
(٤) الكليات ٩٩/٢ .

- التعقيـــــب :

ولا أدرى كيف يفسر المعتزلة الخذلان بترك اللطف وترك النصرة والتخلية ، مع أن اللطف عندهم واجب على الله تعالى ، وعندهم أن الله لا يخل بما هو واجب عليه . ثم إنهم يفسرونه تارة بترك نصرة العبد وتخليته وشأنه ، وهذا معنى صحيح يتفق مع المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ، وقد مر بنا تصويب ابن القيم للمعتزلة في اعتبارهم اضلال العبد وخذلانه ، ومايجرى هذا المجرى من باب العقوبات التي تلحق به نتيجة لاختياره طريق الشر والسير فيه .

أما تفسير المعتزلة للاضلال في بعض كتبهم بالخذلان ، فهو تفسير يتفق مع منهج المعتزلة الخاطيء في عدم تفسير الاضلال بخلق الضلال في العبد ، وهذا خطأ فكل فعل فهو بخلق الله من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاضلال يأتي نتيجة لاختيار العبد طريق الضلال وسلوكه له ـ كما قدمنا ـ وليس يأتي للعبد ابتداءً . ثم إن الاضلال معنى إيجابي . أما الخذلان فهو معنى سلبي حتى عند المعتزلة ، فكيف يفسرون أحد المصطلحين بالآخر ؟

أما الأشاعرة فعرفوه ـ كما سبق ـ بخلق قدرة المعصية ، أو خلق المعصية ، وهذا معنى إيجابي زيادة على الترك حيث يخلق الله تعالى قدرة المعصية أو المعصية في العبد ، ثم ان هذا التفسير للخذلان لا يتناسب مع اللغة ولا مع الآيات القرآنية .

وإذا كان الأشاعرة يعنون بالخذلان ـ على نحو ما عرفوه به ـ أن الله يخلق قدرة المعصية أو المعصية ابتداءً ، فقد أخطأوا إذا كانوا يعنون أنه يخلق قدرة المعصية دون أن يكون هناك سبب من العبد . وقد سبق أن بينا أن الاضلال والخذلان ومايجري مجراهما إنما يكون في العبد عقوبة له على اختياره طريق الضلال وسيره فيه ؛ ذلك ان اضلال العبد وخذلانه ابتداء يتنافى مع الحكمة الإلهية في ارسال الرسل وهدايته للناس .

قال ابن القيم رحمه الله : « وقد فسّرت القدرية الجبرية ( التوفيق ) بأنه خلق الطاعة و ( الخذلان ) بأنه خلق المعصية ، ولكن بنوا ذلك على أصولهم الفاسدة من انكار الأسباب والحكم ، وردوا الأمر إلى محض المشيئة من غير سبب ولا حكمة .

وقابلهم القدرية النفاة ، ففسروا « التوفيق » بالبيان العام ، والهدى العام ، والتمكن من الطاعة والإقبال عليها ، وتهيئة أسبابها ، وهذا حاصل لكل كافر ومشرك بلغته الحجة . وتمكن من الايمان .

فالتوفيق عندهم أمر مشترك بين الكفار والمؤمنين ، إذ الاقدار والتمكين والدلالة والبيان قد عمّ به الفريقين . ولم يفرد المؤمنين عندهم بتوفيق وقع به الإيمان منهم ، والكفار بخذلان امتنع به الايمان منهم . ولو فعل ذلك لكان عندهم محاباة وظلماً »[١] .

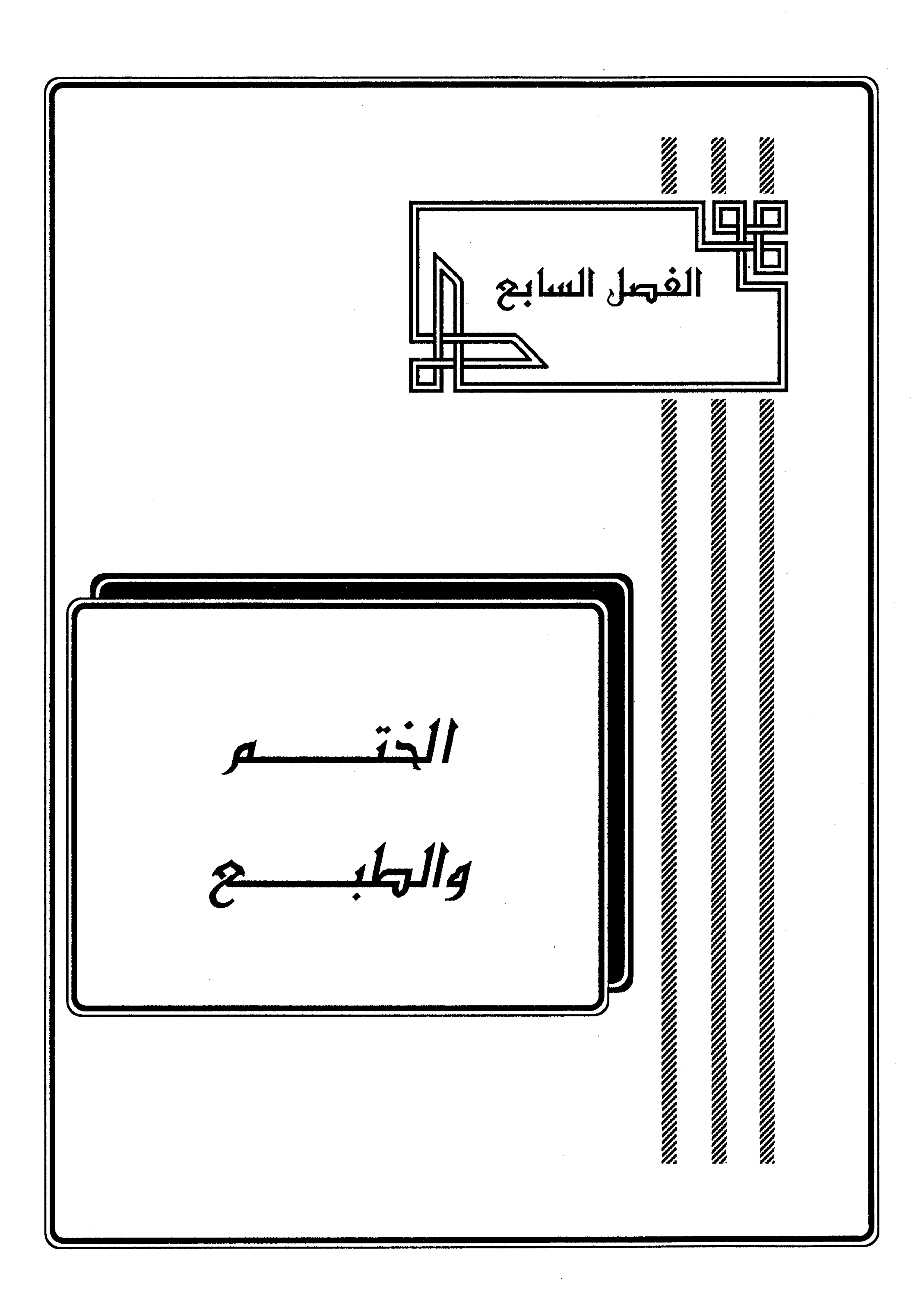
أما السلف فقد قالوا : ان الخذلان أن يخلّي الله تعالى بين العبد وبين نفسه ويكله إليها ، فمن خلّى بينه وبين نفسه هلك كل الهلاك ، ولهذا كان من دعائه صلى الله عليه وسلم : « ياحي ياقيوم يابديع السموات والأرض ، ياذا الجلال والإكرام ، لا إله إلا أنت ، برحمتك أستغيث ، أصلح لي شأني كله ، ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين ولا إلى أحد من خلقك »[٢] .

وبهذا يتبين صحة مذهب أهل السنة وإصابتهم في تفسير الخذلان بالمعنى السلبي الموافق للمعنى اللغوي والشرعي ، وفي جعل الضلال والخذلان ومايجري مجراهما من الله عقوبة من الله للعبد ، نتيجة لاختياره طريق الضلال ، فيكونون بذلك قد تجنبوا أخطاء الفرق في مفهوم هذا المصطلح ، وتجنبوا مايترتب على ذلك من اخطاء عقدية .

---

(١) مدارج السالكين ١/٤١٥ ـ ٤١٦ .

(٢) لايوجد بهذا اللفظ متكاملاً ، وإنما مفرقاً في عدة أحاديث . انظر : مصطفى أبو النصر الشلبي ، مخرج كتاب شفاء العليل لابن القيم ، الطبعة الأولى ، جدة ، مكتبة السوادي ، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١م ، ٢٦١/١ .



# الفصل السابع

# الختـــم والطبـــع

الكلام في الختم والطبع والقفل والسد ..... وغيرها يختلف باختلاف آراء المتكلمين في خلق أفعال العباد ، وفي الهداية والإضلال : فمن يرى أن الله خالق أفعال العباد يرى أن الله تعالى هو الذي يختم على قلوب العباد ويطبع عليها : أما عند الأشاعرة فلله أن يفعل بالعباد مايشاء لا يسأل عما يفعل ، وأما السلف فلهذا المعنى ، ولأنه قد يفعل هذه الأمور عقاباً للناس على إعراضهم ، ومن يذهب إلى أن الإنسان يخلق فعله استقلالاً فإنهم يؤولون كلمات الختم والطبع بتأويلات مختلفة تتفق مع مذهبهم في عدم خلق الله للاضلال في قلوب العباد ، وذلك على النحو الآتي :

## ا ـ مذهب المعتزلة :

لا يرى المعتزلة أن الله تعالى يختم على قلوب العباد أو يطبع عليها بحيث لايدخلها الإيمان والهدى ، فتفسير الختم والطبع تفسيراً صريحاً على هذا النحو يتنافى مع مذهبهم في عدل الله وما يذهبون إليه من أن الإنسان يخلق أفعاله الاختيارية ولا يكون شيء من ذلك بخلق الله تعالى فيه ، ولهذا فإنهم يذهبون ـ كما قلنا ـ إلى تأويل هذين المصطلحين وغيرهما بتأويلات مختلفة ، وذلك على النحو التالي :

الأول : أن التعبير بالختم والطبع إنما جاء على سبيل التشبيه ، أي أن الله تعالى لما أزاح علل العباد فلم يُقبلوا صاروا كالذين ختم على قلوبهم .

الثاني : أن الختم علامة يفعلها الله تعالى في قلوبهم لتعرف الملائكة كفرهم وأنهم لايؤمنون فتجتمع على ذمهم .

الثالث : أن الختم من الله ـ سبحانه ـ والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان[1] .

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ( ١٤ ) ؛ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ٣٢٣/١ ؛ وابن القيم ، شفاء العليل ص ( ١٩٢ ) .

الرابع : الختم والطبع هو السواد الذي يصيب القلوب ــ وقالت طائفة منهم : الكافر هو الذي طبع على قلبه بنفسه في الحقيقة وختم على قلبه ، والشيطان أيضاً فعل ذلك ، ولكن لما كان الله سبحانه هو الذي أقدر العبد والشيطان على ذلك نسب الفعل إلى الله لإقداره للفاعل على ذلك لا لأنه هو الذي فعله[1] .

ومهما يكن من أمر ، فالمعتزلة تجري هذه المصطلحات مجرى الهداية والاضلال ، وذلك بتأويلها وحملها على معان بعيدة عن المعنى الظاهر حتى لا يخالفوا مبدأهم القائل بخلق الإنسان لأفعاله الاختيارية ، وأن الله ليس له دخل في هدايته وإضلاله ، إلا إذا كانت الهداية بمعناها العام من البيان والدلالة والإرشاد .

## دليلهم والرد عليه :

استدل المعتزلة على تأويلهم لهذه المصطلحات بالقياس ، قالوا : لو كان المراد بهذه الأمور ( الختم والطبع والقفل والسد ...... ) ــ لو كان المراد بها أن الله منع العباد من الإيمان ، وحال بينهم وبينه ، لما صح أن يأمرهم به لأنه يكون قد أمرهم بأمر لا قدرة لهم عليه ، وكيف يعاقبهم على تركه وقد حال بينهم وبينه وهذا لا يصح في الشاهد ، فإن السيد لو أمر عبده بالدخول من باب ، ثم سد عليه الباب سداً محكماً لا يمكنه الدخول معه ألبتة ثم عاقبه أشد العقوبة على عدم الدخول فإنه لايحسن ، وكذلك إذا أمره بالمشي إلى مكان ثم قيده بقيد لا يمكنه معه نقل قدمه ثم أخذ يعاقبه على ترك المشي . وإذا كان هذا لا يحسن في الشاهد مع فقره وحاجته . فلأن لايحسن من الله تعالى مع كمال غناه وعلمه واحسانه ورحمته أولى .

ويرد على المعتزلة في هذا الدليل ، بأن الختم والطبع وغيرهما مما يجري مجراهما إنما يفعلها الله تعالى على سبيل العقوبة على المعاصي ــ وهو مايقر به المعتزلة ــ

---

(١) انظر : ابن القيم شفاء العليل ص ( ١٨٩ ) .

ولا يفعلها بالعبد ابتداءً ، ولذلك يقول الله تعالى : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون . ختم الله على قلوبهم ﴾[١] ، وقال تعالى : ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ﴾[٢] فالله تعالى هداهم هداية البيان والارشاد ، ولكنهم اختاروا طريق الغي والضلال فعاقبهم الله تعالى بأن طبع على قلوبهم وختم عليها ، وهذا من فعله حقيقة فيهم ، لا كما يقول المعتزلة أنه لما تكرر منهم وأصروا عليه كان بالنسبة لهم كالسجّية فنسبه الله إليه[٣] .

وأما تأويلات المعتزلة الأربعة التي تقدم ذكرها سابقاً للختم والطبع فسوف نبطلها عند دراستنا التحليلية لهذين المصطلحين .

## ٢ـ مذهب الأشاعرة

يأتي كلام الأشاعرة عن الختم والطبع وغيرهما مما يجري مجراهما غير مختلف ؛ بل موافقاً لما قالوه في الاضلال والخذلان إذ يفسرونها بخلق الضلال في القلوب ، وهذا عندهم هو نفس المراد بالإضلال والخذلان ، وقالوا : ان الختم والطبع في اللغة موانع ، وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى .

يقول الشريف الجرجاني : « ذهب أهل الحق إلى أنها ، أي ( الختم والطبع ..... ) عبارة عن خلق الضلال في القلوب ؛ وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة ، وانما سميت بذلك لكونها مانعة ، وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى ؛ فصح تسميته بهذه الأسماء[٤] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٦ ، ٧ ) .
(٢) سورة الصف ، الآية ( ٥ ) .
(٣) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ١٨٤ ) .
(٤) شرح المواقف في علم الكلام ص ( ٢٧٤ ) .

ولا شك أن تفسير الأشاعرة للختم والطبع بأنهما من باب خلق الضلال في القلوب يتفق مع مذهبهم القائل بأن الله هو الخالق لأفعال العباد بقدرته حسب مشيئته ، إلا أنهم لايقولون بأن الله يفعل بالعبد هذه الأمور كعقوبة للعبد على ضلاله ، وهذا مكمن خطئهم كما سنبينه في الدراسة التحليلية لمصطلحي الختم والطبع .

## ٣- مذهب الماتريدية :

يذهب الماتريدي إلى أن معنى الختم والطبع هو خلق ظلمة الكفر في القلب ، وذلك إذا علم الله أن العبد يختار الكفر ويؤثره ، ويقول في شرح قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾[١] أنه ختم على قلوبهم لما تركوا التأمل والتفكر في قلوبهم ، وعلى سمعهم لما لم يسمعوا قول الحق والعدل خلق الثقل عليه ، وخلق على أبصارهم الغطاء لما لم ينظروا في أنفسهم في خلق الله ليعرفوا زوالها وفناء ها »[٢] .

وواضح مدى التقارب بين الماتريدية والأشاعرة في تفسيرهم الختم والطبع بخلق الله ظلمة الكفر في قلب العبد ونسبة ذلك إلى الله لا إلى العبد ، وسوف نرى تقاربهم كذلك مع أهل السنة في اعتبارهم أن ذلك يأتي نتيجة لاختيار العبد طريق المعصية بترك سماع الآيات وعدم التفكر فيها وعدم النظر في أنفسهم وفي خلق الله الأمر الذي يعاقبهم الله عليه بالختم والطبع والوقر والاكنة والغشاوة وغيرها .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن الختم والطبع والقفل والسد وغيرها أمور يفعلها الله تعالى بالعباد ، وأنه تعالى يجعل ذلك عقوبة لهم وجزاءً على كفرهم وإعراضهم عن الحق

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .

(٢) انظر : الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، تفسير قوله تعالى : ( ختم الله على قلوبهم ) ؛ وانظر : محمد عبد الفتاح المغربي ، ( إمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ) .

فأسباب هذه الأمور كانت مقدورة لهم واقعة باختيارهم وإرادتهم وفعلهم ، وما يترتب عليها من ختم وطبع وقفل إلى غير ذلك من العقوبات غير المقدورة لهم ؛ بل هي قضاء جار عليهم فهو عدل فيهم . قال تعالى : ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾(١) وقال : ﴿ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾(٢) وقال عز وجل : ﴿ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾(٣) وقال : ﴿ ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم ﴾(٤) .

ويرى أهل السنة أنه لا يمتنع أن يحصل الإيمان مع الطبع والختم ، وذلك بأن يُفَك الطابع والختم وغيرهما من تلك الأمور ، ويهديه الله بعد ضلاله ، ويعلمه بعد جهله ، ويرشده بعد غيّه ، ويفتح قفل قلبه بمفاتيح توفيقه التي هي بيده ، حتى لو كتب على جبينه الشقاوة والكفر لم يمتنع أن يمحوها ويكتب عليه السعادة والإيمان .... فالرب تعالى فعّال لما يريد ، لا حجر عليه .

وواضح من ذلك أن أهل السنة يفسرون كلمات الختم والطبع وما يجري مجراها بمعانيها الصريحة دون تأويل ويسندونها إلى الله صراحة على أساس المعنى الذي قدمناه ، وبذلك يتضح عدم تعارض ختم الله وطبعه على قلوب العباد مع حكمته سبحانه وتعالى في إرسال الرسل وإنزال الكتب لهداية البشر ، ولا يتعارض كذلك مع عدله في حسابهم يوم القيامة وثوابه أو عقابه لهم جزاءً على أعمالهم .

---

(١) سورة الصف ، الآية ( ٥ ) .

(٢) سورة المطففين ، الآية ( ١٤ ) .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ( ١١٠ ) .

(٤) سورة التوبة ، الآية ( ١٢٧ ) .

# الدراسة التحليلية لمصطلحي الختم والطبع

## ١ - الختم والطبع في اللغة :

قال الجوهري : « ختمت الشيء ختماً فهو مختوم ، ومختّم شدد للمبالغة وختم الله له بخير . وختمت القرآن : بلغت آخره واختتمت الشيء : نقيض افتتحته والختام : الطين الذي يختم به »[١] .

وقال أيضاً : « الطبع : السجية التي جبل عليها الانسان ، وهو في الأصل مصدر . والطبع : الختم ، وهو التأثير في الطين ونحوه والطابع بالفتح الخاتم ، والطابِع بالكسر لغة فيه ، وطبعت على الكتاب ، أي ختمت »[٢] .

وقال ابن منظور : « ختمه يختمه ختماً وختاماً ، : طبعه .... والختم على القلب أن لا يفهم شيئاً ولا يخرج منه شيء كأنه طبع .

وفي التنزيل العزيز : ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾[٣] هو كقوله : ﴿ طبع الله على قلوبهم ﴾[٤] فلا تعقل ولا تعي شيئاً ؛ قال أبو اسحق : « معنى ختم وطبع في اللغة واحد ، وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء »[٥] .

وقال الفيروز آبادي : « ختمه يختمه ختماً وختاماً طبعه ، وطبع على قلبه جعله لا يفهم شيئاً ولا يخرج منه شيء »[٦] .

---

(١) الصحاح ١٩٠٨/٥ .
(٢) الصحاح ١٢٥٢/٣ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .
(٤) سورة التوبة ، الآية ( ٩٣ ) .
(٥) لسان العرب ١٦٣/١٢ .
(٦) القاموس المحيط ١٠٢/٤ .

وقال أيضاً : « الطَبْع والطبيعة والطباع ... السجية جبل عليها الإنسان والطباع ما ركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الأخلاق التي لا تزايلنا »[١] .

ومما قاله علماء اللغة يتبين أن الختم والطبع يفسر كل منهما بالآخر ثم أن الختم يدور حول معنيين : أحدهما أن الختم بمعنى الطبع وهما يدلان على التغطية على الشيء والاستيثاق منه فلا يدخله شيء .

والثاني : الختم بمعنى بلوغ آخر الشيء .

ومع أن الختم والطبع بمعنى واحد من حيث إنهما كما أشار بعض اللغويين يشتركان في الدلالة على التغطية والاستيثاق ، إلا أن الطبع فسر بأنه ختم يصير سجية وطبيعة ، فهو تأثير لازم لا يفارق .

## ٢ ـ الختم والطبع في القرآن والسنة :

أما في القرآن فقد استعملت فيه الكلمتان بنفس المعاني اللغوية أي فسر الختم بالطبع والطبع بالختم واشتركا في معنى التغطية والاستيثاق على الشيء حتى لا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء .

قال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾[٢] : « في هذه الآية أدل دليل وأوضح سبيل على أن الله سبحانه خالق الهدى والضلال ، والكفر والإيمان »[٣] .

وقال في قوله تعالى : ﴿ بل طبع الله عليها بكفرهم ﴾[٤] « والطبع : الختم »[٥] .

---

(١) القاموس المحيط ٥٨/٣ .
(٢) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .
(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٨٥/١ ـ ١٨٦ .
(٤) سورة النساء ، الآية ( ١٥٥ ) .
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٨/٦ .

ويقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وختم على قلوبكم من إلهٌ غير الله يأتيكم به ﴾[١] .

يقول : « وختم : أي طبع »[٢] .

ويقول في تفسير قوله تعالى : ﴿ فإن يشأ الله يختم على قلبك ﴾[٣] ، قال قتادة : « يطبع على قلبك فينسيك القرآن[٤] .

ويقول في تفسير قوله تعالى :﴿ وختم على سمعه وقلبه ﴾[٥] ، يقول : « أي طبع على سمعه حتى لا يسمع الوعظ ، وطبع على قلبه حتى لا يفقه الهدى »[٦] .

وقال في قوله تعالى : ﴿ كذلك نطبع على قلوب المعتدين ﴾[٧] ، يقول : « كذلك نطبع ، أي نختم »[٨] .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى :﴿ ختم الله على قلوبهم .... الآية ﴾[٩] ، الختم والكتم اخوان ؛ لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماً له وتغطية ، لئلا يتوصل إليه أو يطلع عليه »[١٠] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ( ٤٦ ) .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٦/٢٧٥ .
(٣) سورة الشورى ، الآية ( ٢٤ ) .
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٦/١٨ .
(٥) سورة الجاثية ، الآية ( ٢٣ ) .
(٦) الجامع لأحكام القرآن ١٦/١١٢ .
(٧) سورة يونس ، الآية ( ٧٤ ) .
(٨) الجامع لأحكام القرآن ٨/٢٣٣ .
(٩) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .
(١٠) التفسير الكبير ٢/٤٩

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسير قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾[(١)] قال : « والختم : الاستيثاق من الشيء حتى لا يخرج منه داخل فيه ولا يدخل فيه خارج عنه »[(٢)] .

وواضح من بيان المفسرين لمعنى الختم والطبع أنهم يفسرون ذلك بمقتضى المعاني اللغوية السابقة من التغطية والاستيثاق دون زيادة معنى شرعي خاص .

وكذلك ما فعله علماء السنة في تفسير كلمتي ( الختم والطبع ) ومشتقاتهما الواردة في الأحاديث النبوية الشريفة بالمعاني اللغوية والقرآنية السابقة ، قال ابن الأثير : ( ختم ) فيه ( آمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين )[(٣)] .

قيل معناه طابعه وعلامته التي تدفع عنهم الأعراض والعاهات ؛ لأن خاتم الكتاب يصونه ويمنع الناظرين عما في باطنه .

ثم ذكر بعد ذلك الأحاديث التي تذكر فيها كلمة الخاتم بمعنى الخاتم الذي يلبس في اليد »[(٤)] .

وقال : « ( طبع ) فيه ( من ترك ثلاث جمع من غير عذر طبع الله على قلبه )[(٥)] أي ختم عليه وغشاه ومنعه ألطافه ، والطبع بالسكون : الختم ، وبالتحريك : الدنس . وأصله الوسخ والدنس يغشيان السيف » .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .

(٢) أضواء البيان ١/١١٠ .

(٣) الدر المنثور ١/٤٤ ، كنز العمال ١/٥٥٩ حديث ( ٢٥١٢ ) .

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/١٠ .

(٥) سنن أبي داود ١/٦٣٨ كتاب الصلاة ، باب التشديد في ترك الجمعة حديث ( ١٠٥٢ ) ؛ والترمذي ٢/٣٧٣ أبواب الجمعة ، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر حديث ( ٥٠٠ ) ؛ والنسائي ٣/٨٨ كتاب الجمعة ، باب التشديد في التخلف عن الجمعة ؛ وابن ماجه ١/٣٥٧ كتاب اقامة الصلاة ، باب فيمن ترك الجمعة من غير عذر ؛ ومسند الامام أحمد ٣/٣٣٢ ، ٤٢٥ ، ٥/٨ والحديث حسن صحيح ، انظر : صحيح ابن ماجه ١/١٨٥ ؛ صحيح أبي داود ١/١٩٦ .

ومنه الحديث : ( أعوذ بالله من طمع يهدي إلى طَبَع )[١] أي يؤدي إلى شين وعيب . وكانوا يرون أن الطبع هو الرين .

قال مجاهد : الرين أيسر من الطبع ، والطبع أيسر من الاقفال ، والاقفال أشد ذلك كله . وهو إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ كلا بل ران على قلوبهم ﴾[٢] وقوله : ﴿ طبع الله على قلوبهم ﴾[٣] وقوله : ﴿ أم على قلوب أقفالها ﴾[٤] .

وفي حديث الدعاء ( أختمه بآمين ، فإن آمين مثل الطابع على الصحيفة )[٥] .

الطابع بالفتح : الخاتم . يريد أنه يختم عليها وترفع كما يفعل الانسان بما يعز عليه .

وفيه ( كل الخلال يُطبع عليها المؤمن إلا الخيانة والكذب )[٦] . أي يخلق عليها . والطباع : ما ركب في الإنسان من جميع الأخلاق التي لا يكاد يزاولها من الخير والشر . وهو اسم مؤنث على فِعال ، نحو مِهاد ومِثال ، والطبع : المصدر[٧] .

وغاية القول أن كلمتي الختم والطبع مصطلحان لغويان وشرعيان يتطابقان في الدلالة على معنى واحد وهو التغطية على آخر الشيء والاستيثاق على أن لا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء ، وقد أسندا في النصوص الشرعية إلى الله تعالى كفعلين يفعلهما بقلوب عباده ، وجاء إسناد ذلك إلى الله تعالى اسناداً صريحاً ، وان لم يمنع ذلك

---

(١) مسند الإمام أحمد ٢٣٢/٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ ، قال الحاكم مستقيم الإسناد وهكذا قال الذهبي انظر : المستدرك ٥٣٣/١ .
(٢) سورة المطففين ، الآية ( ١٤ ) .
(٣) سورة التوبة ، الآية ( ٩٣ ) .
(٤) سورة محمد ، الآية ( ٢٤ ) .
(٥) سنن أبي داود ٥٧٧/١ كتاب الصلاة ، باب التأمين وراء الامام حديث ( ٩٣٨ ) .
(٦) مسند الامام أحمد ٢٥٢/٥ .
(٧) النهاية ١١٢/٣ .

من ورود الاسناد في بعض الآيات بصيغة المبني للمجهول كقوله تعالى : ﴿ وطبع على قلوبهم ﴾[١] .

قال القرطبي في قوله تعالى : ﴿ فطبع على قلوبهم ﴾[٢] قال : « أي ختم عليها بالكفر . وقرأ زيد بن علي ﴿ فطبع الله على قلوبهم ﴾[٢] [٣] .

وحتى في مثل هذا الإسناد بصيغة المبنى للمجهول فقد فسره المفسرون بأن الخاتم والطابع هو الله تعالى .

## ٣ ـ الختم والطبع في اصطلاح المتكلمين :

أما المتكلمون في تعريفاتهم لمصطلحي الختم والطبع واسنادهما إلى فاعلهما فقد اختلفت مواقفهم في ذلك تبعاً لاختلافهم في قضية خلق أفعال العباد والعدل الإلهي ، شأنهم في ذلك شأنهم في مختلف مصطلحات باب الهداية والإضلال . وعلى أساس اختلافهم في ذلك يأتي الاختلاف بينهم في مدى ماهم عليه من الخطأ والصواب وذلك على النحو الآتي :

أولاً : بناء على قول المعتزلة بعدم خلق الله تعالى لأفعال العباد وتنزيههم له ـ كما يزعمون ـ عن خلق الهدى والاضلال ومايجري مجراهما من الأفعال ـ على نحو ماذكرنا سابقاً ـ فإنهم ينحرفون في تفسير مصطلحي الختم والطبع !! أو في إسنادهما إلى غير الله تعالى أو في تحديد زمنهما ومكانهما .

أقول إنهم ينحرفون في ذلك عن الاستعمال الشرعي الذي سبق لنا عرضه في الكتاب والسنة .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ٨٧ ) .

(٢) سورة المنافقون ، الآية ( ٣ ) .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٨١/١٨ .

وقد جمع الإمام الرازي بعض ما ذكرناه من تأويلاتهم الخاطئة لهذين المصطلحين وزاد عليهما بعض مانقله من علمائهم وذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ﴾[١] .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم .... الآية ﴾[١] : « اختلف الناس في هذا الختم ، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ، ثم لهم قولان ، منهم من قال : الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سبباً موجباً لوقوع الكفر .

وأما المعتزلة فقد قالوا إنه لا يجوز إجراء هذه الآية على المنع من الإيمان . وقالوا لابد من حمل هذا الختم والغشاوة على وجوه :

أحدها : أن القوم لما اعرضوا وتركوا الإهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالإلف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من مُنع من الشيء وصد عنه : وإنما أضيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ، ولهذا قال تعالى : ﴿ بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون ﴾[٢] ، ﴿ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾[٣] ، ﴿ فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ﴾[٤] .

ثانيها : أنه يكفى في حسن الإضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله لما كان هو الذي أقدره أسند إليه الخاتم كما يسند الفعل إلى المسبب ( بصيغة اسم الفاعل ) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٧ ) .
(٢) سورة النساء ، الآية ( ١٥٥ ) .
(٣) سورة المطففين ، الآية ( ١٤ ) .
(٤) سورة التوبة ، الآية ( ٧٧ ) .

ثالثها : أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى الدلائل عليهم أضيف ما فعلوه إلى الله تعالى ، لأن حدوثه إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله في سورة براءة ﴿ فزادتهم رجساً إلى رجسهم ﴾[١] أي ازدادوا بها كفراً إلى كفرهم .

رابعها : أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الإيمان لهم إلا بالقسر والإلجاء بالختم اشعاراً إلى أنهم انتهوا في الكفر إلى حيث لا يتناهون عنه إلا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي .

خامسها : : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكماً بهم من قولهم : ﴿ قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ﴾[٢] .

سادسها : الختم من الله على قلوب الكفار هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق ، وعلى اسماعهم بأنها لا تصغي إلى الحق .

سابعها : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقاباً لهم في العاجل .

ثامنها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلاً بينهم وبين الإيمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الإنسان في قلبه والقذى في عينه والطنين في أذنه .

تاسعها : يجوز أن يفعل بهم هذا الختم في الآخرة كما قد أخبر أنه يعميهم قال : ﴿ ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً ﴾[٣] وقال : ﴿ ونحشر

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ١٢٥ ) .

(٢) سورة فصلت ، الآية ( ٥ ) .

(٣) سورة الاسراء ، الآية ( ٩٧ ) .

المجرمين يومئذ زرقا ﴾[١] .

عاشرها : ما حكوه عن الحسن البصري – وهو إختيار أبى علي الجبائي والقاضي – أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلوب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار ، وعلى أنهم لا يؤمنون أبداً[٢] .

- **التعقيـــــــب :**

ومما تقدم يتبين لنا أن المعتزلة فسروا الختم والطبع بتفسيرات بعيدة عن المعاني اللغوية والشرعية وأولوها بتأويلات تقضي أن لا يكون لله تعالى فعل في الختم على القلوب والطبع عليها جرياً على مذهبهم في خلق أفعال العباد وعلى قولهم في الاضلال من أن المراد بالختم والطبع أنه من العبد ولكن هذه الصفات في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ، أو أن الفاعل لهذه الأمور هو الشيطان ولكنها نسبت إلى الله لأن الله أقدره على ذلك ، أو أن المراد بها الشهادة عليهم ، إلى آخر تلك التأويلات والمحاولات لاستبعاد حصول الختم والطبع وماشاكلها كالقفل والسد والاكنه من الله تعالى ، وقد تقدم الرد عليهم في بحث الهداية والاضلال .

وبالتأمل فيما ذكره الرازي عن المعتزلة يتضح ماقلناه سابقاً من أنهم إذا أسندوا الختم والطبع إلى الله تعالى إسناداً صحيحاً كما هو مقتضى الآيات أولوهما بمعان لم ترد بها اللغة ولا يصح بها تفسير الآيات الواردة فيها شرعاً ، وإذا استعملوا هذين المصطلحين بمعانيهما اللغوية والشرعية اسندوهما إلى غير الله جرياً على مذهبهم في تنزيه الله تعالى عن خلق الاضلال وما يجري مجراه في قلوب العباد . وبهذا يخطئون في تفسير هذين المصطلحين لغة وشرعاً أو في إسنادهما إلى غير فاعلهما الحقيقي وفي مايترتب على ذلك من عقائد باطلة .

---

(١) سوره طه ، الآية ( ١٠٢ ) .

(٢) التفسير الكبير ٤٩/٢ – ٥١ بتصرف .

والصواب الإبقاء على تفسير هذين المصطلحين بمعانيهما اللغوية والشرعية ، وكذلك الإبقاء على إسنادهما الصريح إلى الله عز وجل كفعلين يفعلهما بقلوب عباده بسبب اختيارهم لطريق الشر وسلوكهم إياه ولجاجتهم فيه حتى ينتهي بهم الأمر إلى الختم والطبع على القلوب بحيث لا تقبل الإيمان ، لا أن الله يختم على القلوب ابتداء دون أن يكون للعباد مدخل في صنع الأسباب المؤدية إلى ذلك . وبهذا لايتعارض تفسير هذين المصطلحين بمعناهما الحرفي واسنادهما إلى الله ـ لا يتعارض ذلك مع معقولية التكليف وعدالة الله في الجزاء .

وأما الأشاعرة فقد أجروا هذه الأمور مجرى الإضلال والخذلان وفسروا الختم والطبع بخلق الضلال في القلوب ، ويؤخذ عليهم في ذلك أنهم لم يشيروا إلى أن هذه عقوبات من الله تعالى سببها من العبد كما قال تعالى : ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ﴾[١] .

يقول الجرجاني : « الطبع : مايقع على الإنسان بغير إرادة وقيل الطبع بالسكون الجبله التي خلق الإنسان عليها[٢] .

ويقول التهانوي : « الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام حالّه فيها وهي مظلمة إذ ليس لها معرفة وإدراك ولا خير لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر »[٣] .

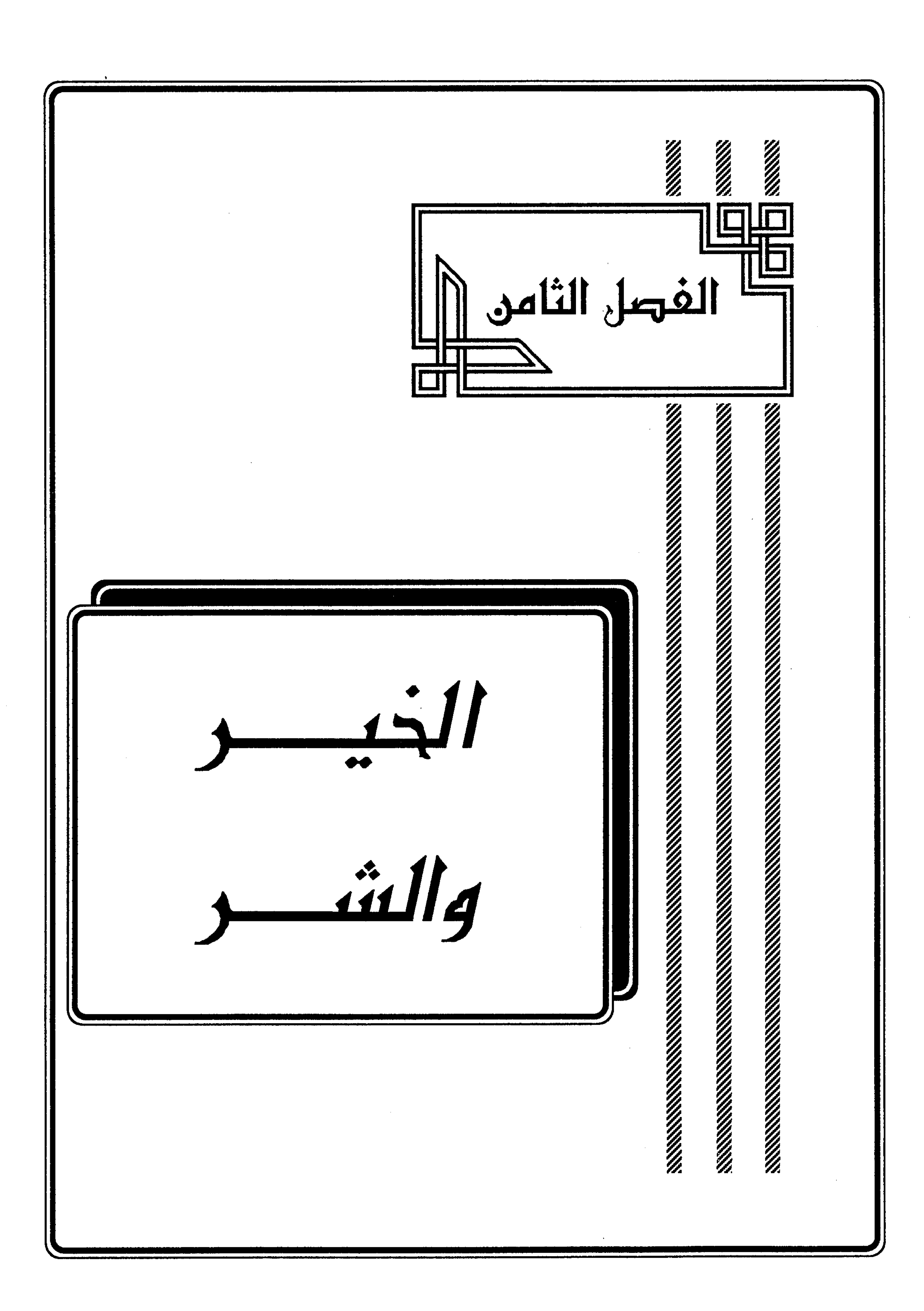
فأصابوا هم والجبرية في نسبة كل شيء إلى الله تعالى وأخطأوا في أن تكون هذه الأمور من الختم والطبع وغيرها فعلها الله تعالى بالعبد ابتداء دون أن يكون العبد سبباً في خلق الله تعالى لها .

---

(١) سورة الصف ، الآية ( ٥ ) .
(٢) التعريفات ص ( ١٢٢ ) .
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٩١١/٤ .

أمـا أهل السنة فـقـد أخـذوا ـ كـمـا تقـدم ـ مـا عند الفـريقين من الصـواب وألقـوا ماقرروه من الباطل ، فـأثبـتوا الله تعالى خلق هذه الأمور بدون تأويل ونسبوا إليه المشيئة والقدرة النافذة وألا يقع شيء بدون إرادته ، كما اثبتوا للعبد اختياره ومشيئته في سلوك طريق الغي والضلال والذي ترتب عليه عقوبة الله تعالى بالختم والطبع على القلوب وغير ذلك .

إذن يمكن أن نقول أن الختم والطبع والقفل والأكنة وغيرها مصطلحات شرعية جاءت في القرآن والسنة لم يبتدعها المتكلمون من عندهم وإنما أخطأوا في فهمها بما يخالف معانيها اللغوية وتفسيرها ، أوفي اسنادها إلى غير الله تعالى ، أوفي عدم اعتبارها نتيجة لاختيار العبد طريق الضلال وسلوكه إياه ، وقد تجنب أهل السنة هذه الأخطاء جميعاً عند المتكلمين .


الفصل الثامن
الخير
والشر

الخير والشر من الأمور الملازمة للإنسان في حياته ، فما يصيبه في حياته من حوادث يصفها إما بالخير أو الشر ، وما يصدر عنه من تصرفات يقوّمها هو أو غيره بأنها خير أو شر حسب نظرته التي ينظر بها إلى الأمور .

واختلاف الناس في مسألة الخير والشر ومعانيهما يرجع في التاريخ إلى أزمنة سحيقة ، حتى وصل الأمر ببعضهم إلى اعتقاد أن للعالم إلهين باعتبار الخير والشر ، فإله يصدر عنه الخير وإله يصدر عنه الشر[١] .

وجاء دور المتكلمين فاختلفت مذاهبهم في معاني الخير والشر ، وفي وقوع الشر وهل ينسب إلى الله تعالى ؟

## ١ ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى أن الخير هو النفع الحسن وما يؤدي إليه ، والشر هو الضرر القبيح وما يؤدي إليه في الأصل ، أما الضرر الحسن فلا يقال عنه إنه شر ، والضرر الحسن هو مايفعله الله تعالى من العقاب في الآخرة ، وما أمر به في الدنيا من الذم وإقامة الحدود وغير ذلك ، وإنما سمّى هذا الضرر ومثاله حسناً لما يؤدي إليه من العواقب الطيبة ، ولموافقته لتحسين العقل واصابة الحكمة والعدل في الدنيا والآخرة . أما الضرر القبيح فهو الضرر المحض الذي لا نفع فيه ، وهو الشر وهذا لا يوصف به الخالق ، كما أنهم يقسمون الشر الواقع في العالم إلى قسمين :

أحدهما : الشرور الواقعة في أفعال العباد وما تولد منها ، فهذه لا تدخل عندهم في القضاء الإلهي تنزيهاً للرب عن نسبتها إليه ، ولا تدخل عندهم تحت قدرته ولا مشيئته ولاتكوينه .

والثاني : الشرور التي لا تتعلق بأفعال العباد كالسموم والأمراض وأنواع الآلام ، وكإبليس وجنوده وغير ذلك فهذه عندهم من الله تعالى ، ولكنهم قالوا : ذلك كله حسن لما فيه من اللطف والمصلحة العاجلة والآجلة[٢] .

---

(١) انظر : عبدالكريم الخطيب ، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، الطبعة الثانية ، مصر ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٩ م ، ص ٧٩ ومابعدها .

(٢) انظر : ابن القيم ، طريق الهجرتين ص ( ١٤٨ ) .

يقول القاضي عبد الجبار : « فإن قيل : أليس المعلوم على لسان الأمة أن الخير والشر من الله ، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، ولاشر أعظم من الكفر والمعاصي ، فقولوا : إنهما من الله ، وإلا خرجتم عن الإجماع .

قيل : ان الخير هو النفع الحسن وما يؤدي إليه ، والشر هو الضرر القبيح ومايؤدي إليه في الأصل ، ويجري على غيره مجازاً ، ولذلك لايقال في الضرر الحسن إنه شر ، ولذلك لانصف مايفعله الله تعالى من العقاب في الآخرة ولا ما أمر به في الدنيا من الذم ، وإقامة الحدود وغيرها ، بأنه شر . وعلى هذا الوجه لا يوصف الله تعالى بأنه شرير ، وإن أكثر من المضار الحسنة ، ومن وصفه بذلك أو قال هو من الأشرار ، يكون كافراً . فإذا صح ذلك ، وثبت أنه لا يفعل القبيح ، كان من باب الضرر وغيره ، لم يجز أن يقال : إنه تعالى يفعل الشر ، ولما كان ماينزل بالمؤمن من مرض وفقر ومصيبة منها ، لما يقع به من المضار القبيحة كالظلم وغيره ، توهم الناس الذين يقل تمييزهم وقد علموا أن ذلك من قبل الله تعالى ، أنه يجوز أن يقال : خلق الشر والخير ، ومتى بُيِّن لهم أن كل ذلك من باب المصالح ، ومما للمرء فيه أغراض ، وله في الصبر عليه ثواب ، على ماذكرناه في (كتاب الشكر والصبر) علموا أن ذلك الوصف لا يليق بالله ، وإنما يستجيز إطلاق ذلك ، من يزعم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى »(١) .

ويقول الأشعري : « واختلفت المعتزلة : هل يقال « ان الله خلق الشر والسيئات » أم لا ؟ على مقالتين :

١ ـ فقالت المعتزلة كلها إلا عبّاداً : إن الله يخلق الشر الذي هو مرض ، والسيئات التي هي عقوبات ، وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز .

٢ ـ وأنكر عبّاد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة ، في الحقيقة »(٢) .

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، الطبعة بدون ( تونس ، الدار التونسية للنشر ، عام ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٤ م ) ص ( ١٧٨ ـ ١٨٠ ، وانظر : رسائل العدل والتوحيد ٢٧١/١ .

(٢) مقالات الإسلاميين ٣١٢/١ .

والناظر إلى مانقله الأشعري عن المعتزلة من خلاف ، يظهر له أنهم يتفقون في أنه لا يجوز أن ينسب إلى الله الشر في الأمراض والسيئات إلا على سبيل المجاز ؛ لأن قول عباد ( في الحقيقة ) يفهم منه أنه يجوز في غير الحقيقة وهو المجاز .

## ٢ـ مذهب الأشاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أن الوجود كله خير ، فالموجودات كلها خير محض لا شر فيه ، ومايعتبره الناس من الموجودات شراً ، فهو خير في الحقيقة ، ولا يتحقق في الوجود شر محض . والله تعالى هو الموجد لهما جميعاً ، ويقولون إن الشر لا يرجع إلاّ إلى اختلاف الأغراض فليس هو ذاتاً يطلب حدوثها أو عدمها . يقول الشهرستاني : « ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود ... وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو تعالى مريد الخير والعبد يريد الخير والشر »[١] .

ويقول الآمدي موضحاً أن الشر ليس ذاتاً ، وإنما يستند إلى الأغراض : « والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه ، وهو مايقع مراداً للباري تعالى ـ وأما الشر من حيث هو شر فليس هو مستنداً إلا إلى اختلاف الأغراض ، أو إلى قول الشارع : افعل أو لا تفعل .... وذلك مما لا يوجب كونه شراً في نفسه ، فإذن ليس الشر بما هو شر ذاتاً يطلب حدوثها ولا عدمها حتى يقال إن ما اقتضاه يجب أن يكون غير ما اقتضى نفس الخير . ثم لو قدرنا أن ذلك مما يصح قصده وأنه ذات وأنه حقيقة ، لكن لا يخفى التحكم بدعوى انتسابه في الإيجاد إلى غير مانسب الخير له ؛ بل لا مانع من أن يكون إيجادهما بإيجاد موجد واحد »[٢] .

وعلى أية حال فالأشاعرة ينسبون إيجاد الخير والشر إلى الله تعالى ، وان كانوا يرون أن الشر المحض لا يتحقق في الوجود .

---

(١) نهاية الاقدام ص ( ٢٥٢ ) .

(٢) غاية المرام في علم الكلام ص ( ١٥٥ ) .

## الرد على الأشاعرة :

وهذا المنحى في تفسير الخير والشر فيه إجمال ، ويضيف بعض صور الخير إلى العدم ، كما أنه إذا فهم منه أن كل مايلزم الوجود يؤدي إلى الخير فليس بصحيح ، فالأول : بعض الأمور التي وجودها شر من عدمها . ولما كان الرب ـ تعالى ـ لا يخلقها فتبقى معدومة ، فعدمها خير ، فهو خير من العدم بمعنى أن عدمها خير من وجودها ، لأن وجودها فيه ضرر راجح وعدم الضرر الراجح خير ، فهو خير عدمي في العدم ، اذ العدم لا يكون فيه وجود .

والثاني : مثل النار والمطر والحر والبرد والثلج ووجود الحيوانات ، فإن هذا موجود ويلزمه شر جزئي مغمور بالنسبة إلى مافي وجود ذلك من الخير(١) .

## ٣ ـ مذهب الماتريدية :

يذهب الماتريدية إلى أن الخير والشر من الله تعالى بما في ذلك أفعال العباد ومافيها من شرور ، وقد ردوا على المعتزلة في نفيهم لذلك ؛ ولكنهم لم يتعرضوا لمفهومهما وللمراد منهما ، ولم يطيلوا الحديث في حكمة خلق الشر ، وإنما ركزوا على مسألة عدم إضافة الشر إلى الله على وجه الخصوص(٢) .

## ٤ ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن الخير هو ما وجوده خير من عدمه ، فكل ما كان وجوده خيراً من عدمه فهو خير ، والشر هو وضع الشيء في غير موضعه ، وقيل : هو ماكان

---

(١) انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، جامع الرسائل ص ( ١٣١ ـ ١٣٢ ) .

(٢) انظر : محمد عبد الفتاح المغربي ، أمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ، ص ( ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ) ؛ الكمال بن الهمام ، المسايرة المطبوع مع شرحه المسامرة ٢/٢ ؛ الماتريدي ، التوحيد ص ( ٣١٢ ) ؛ ملا على القاريء ، شرح الفقه الأكبر ص ( ٤٠ ) .

وجوده شراً من عدمه[١] . وهذا لا يبعد عن التعريف الأول ؛ لأن ماكان وجوده شراً من عدمه إذا وجد فكأنه وضع في غير موضعه إذ موضعه الصحيح هو العدم .

وكل ما خلقه الله وأوجده ففيه الخير ، ووجوده خير من عدمه وما لم يخلقه ولم يشأه ، وهو المعدوم الباقي على عدمه ، لا خير فيه فهو شر محض .

وقد تطلق عبارة : خير وشر ويكون القائل يريد منها هذا خير من هذا ، أو هذا شر من هذا ، كما جاء استعمالها كذلك في القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ آلله خير أما يشركون ﴾[٢] . وقوله :﴿ أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وأحسن مقيلاً ﴾[٣] ، وقوله عز وجل : ﴿ والله خير وأبقى ﴾[٤] ، وقال تعالى :﴿ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل ﴾[٥] ، وقال يوسف عليه السلام : ﴿ أنتم شر مكاناً ﴾[٦] ، فقد يطلق الخير ويراد به ما كان خيراً من غيره ، والشر ويراد به ما كان شراً من غيره ، فهما درجات . والله تعالى خالق الخير والشر ، والشر في بعض مخلوقاته ، لا في خلقه وفعله . وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره كله خير ؛ ولهذا تنزه سبحانه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه كما تقدم ، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها . وذلك خير كله . والشر وضع الشيء في غير محله . فإذا وضع في محله لم يكن شراً . فعلم أن الشر ليس إليه وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك ، فإن منها القدوس .... وهو المنزه عن كل شر ونقص .

---

(١) انظر : شيخ الإسلام ابن تيميه ، جامع الرسائل ص ( ١٣١ ) ؛ وابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٣٧٨ ) .

(٢) سورة النمل ، الآية ( ٥٩ ) .

(٣) سورة الفرقان ، الآية ( ٢٤ ) .

(٤) سورة طه ، الآية ( ٧٣ ) .

(٥) سورة المائدة ، الآية ( ٦٠ ) .

(٦) سورة يوسف ، الآية ( ٧٧ ) .

وتحقيق الأمر أن الشر نوعان : شر محض حقيقي من كل وجه ، وشر نسبي اضافي من وجه دون وجه .

فالأول : لا يدخل في الوجود ، إذ لو دخل في الوجود لم يكن شراً محضاً . والثاني هو الذي يدخل في الوجود .

هذا وقد قسم أهل السنة الأمور التي يقال أنها شرور إلى نوعين :

أولاً : أمور عدمية . ثانياً : أمور وجودية .

والأمور العدمية إلى أربعة أقسام :

١ ـ أن تكون عدماً لأمور ضرورية للشيء في وجوده ، مثل عدم الحياة والإحساس والحركة والنفس للحيوان .

٢ ـ أن تكون عدماً لأمور ضرورية في دوام وجوده وبقائه ، مثل قوة الاغتذاء والنمو .

٣ ـ أن تكون عدماً لأمور ضرورية للشيء في كماله ، مثل الصحة والسمع والبصر والقوة .

٤ ـ أن تكون عدماً لأمور غير ضرورية له في وجوده ولا بقائه ولا كماله ، كالعلم بدقائق المعلومات التي العلم بها خير من الجهل .

أما الأمور الوجودية التي يقال أنها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو[1] .

والموجود إما أن يكون خيراً من كل الوجوه ويكون كذلك لذاته فهو الله تبارك وتعالى .

---

(١) انظر : ابن القيم ، شفاء العليل ص ( ٣٨١ ـ ٣٨٢ ) ؛ طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ( ١٥٧ ـ ١٥٨ ) .

وأما أن يكون شراً من كل الوجوه أو يكون شره غالباً على خيره ، أو تساوى فيه الخير والشر ، وهذا غير موجود وذلك لأن الشر مغلوب والخير غالب فالأمراض وان كثرت فالصحة أكثر منها ، والحرق والغرق والخسف وان كانت قد تكثر فالسلامة أكثر منها .

واما أن يكون خيره غالباً على شره ، وهذا الأولى فيه أن يكون لوجهين :

الأول : أنه ان لم يوجد فلابد أن يفوت الخير الغالب وفوت الخير الغالب شر غالب ففي عدمه يكون الشر أغلب من الخير ، ومثاله النار في وجودها منافع أكثر مما فيها من مفاسد ، ولو لم توجد لانعدمت هذه المنافع .

الثاني : وهو الذي يكون خيره ممزوجاً بالشر ـ ليس إلا الأمور التي تحت كرة القمر ، فلا شك أنها معلولات العلل العالية ، فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها ، وهي خيرات محضة ، فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض ، فإذاً لابد من وجود هذا القسم[١] .

أما الشر فإنه لا يضاف مفرداً إلى الله عز وجل ؛ ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يقول في دعاء الاستفتاح : « والخير كله بيدك ، والشر ليس إليك[٢] » أي فإنك لا تخلق شراً محضاً ، بل كل ما تخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير ، وباعتبار بعض الناس قد يكون شراً ولكنه شر نسبي اضافي لأن الله تعالى منزه عن الشر الكلي والشر المطلق .

أما بالنسبة للشر فإنه لم يضف إلى الله في كتابه إلا على أحد وجوه ثلاثة :

إما على طريق العموم كقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾[٣] .

---

(١) انظر : ابن القيم ، طريق الهجرتين ، ص ( ١٥٩ ) وما بعدها .

(٢) صحيح مسلم ٥٣٤/١ كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه ، حديث رقم ( ٧٧١ ) .

(٣) سورة الزمر ، الآية ( ٦٢ ) .

واما أن يضاف إلى السبب كقوله تعالى : ﴿ من شـر ما خلق ﴾[١] .

واما أن يحذف الفاعل كقول الجن : ﴿ وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا ﴾[٢] [٣] .

---

(١) سورة الفلق ، الآية ( ٢ ) .

(٢) سورة الجن ، الآية ( ١٠ ) .

(٣) انظر : ابن أبي المعز الحنفي ، شرح العقيدة الطحاوية ص ( ٣٦٥ ـ ٣٦٦ ) ؛ شيخ الإسلام ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٨/٤٤٦ ـ ٤٤٧ .

# الدراسة التحليلية لمصطلحي الخير والشر

## ١ ـ الخير والشر في اللغة :

قال الجوهري : « الخير : ضد الشر . تقول منه خِرتَ يا رجل فأنت خائر . وخار الله لك . وقوله تعالى : ﴿ إن ترك خيراً ﴾[١] ، أي مالاً . والخيار : خلاف الأشرار . والخيار : الاسم من الاختيار »[٢] .

ويقول أيضاً : « الشر : نقيض الخير ...... ورجل شرّير ، مثال فسِّيق أي كثير الشر »[٣] .

وقال ابن منظور : « الخير : ضد الشر ، وجمعه خيور .

ويقول : الشر : السوء والفعل للرجل الشرير ، والشر ضد الخير »[٤] .

ويتضح مما قاله علماء اللغة أنهم فسروا كلاً منهما بضد الآخر ، وهذا يدل على أنهم اعتبروها من الواضحات .

## ٢ ـ الخير والشر في الكتاب والسنة :

أما في القرآن فيقول الفيروز آبادي : « بصيرة في الخير وهو ضد الشر . وهو مايرغب فيه الكل كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشيء النافع . وقيل : الخير ضربان : خير مطلق وهو ما يكون مرغوباً فيه بكل حال وعند كل أحد .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ١٨٠ ) .
(٢) الصحاح ٢/٦٥١ .
(٣) نفس المصدر ٢/٦٩٥ .
(٤) لسان العرب ٤/٢٦٤ ، ٤٠٠ .

وخير وشر مقيدان وهو أن خير الواحد شر الآخر كالمال الذي ربما كان خيراً لزيد وشراً لعمرو . ولذلك وصفه الله تعالى بالأمرين فقال في موضع : ﴿ إن ترك خيراً ﴾[١] . أي مالاً ، وقال في موضع آخر : ﴿ أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات ﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ أحببت حب الخير عن ذكر ربي ﴾[٣] ، أي آثرت حب الخيل عن ذكر ربي . والعرب تسمي الخيل الخير لما فيها من الخير . وقوله تعالى : ﴿ لا يسأم الإنسان من دعاء الخير ﴾[٤] أي لا يفتر من طلب المال وما يصلح دنياه .... والخير يقابل به الشر مرة والضر مرة نحو : ﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير ﴾[٥][٦].

ويقول أيضاً : « والشر نقيض الخير .... وقوله تعالى : ﴿ ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير ﴾[٧] ، أي يدعو على نفسه وولده وماله عند الضجر عجلة ولا يعجل الله عليه . وقوله صلى الله عليه وسلم : « والشر ليس إليك »[٨] أي الشر لا يصعد إليك ، وإنما يصعد إليك الخير . والشررة والشرارة : ما يتطاير من النار ، والجمع : شرر وشرار ، قال تعالى : ﴿ بشرر كالقصر ﴾[٩] »[١٠] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ١٨٠ ) .
(٢) سورة المؤمنون ، الآية ( ٥٥ ـ ٥٦ ) .
(٣) سورة ص ، الآية ( ٣٢ ) .
(٤) سورة فصلت ، الآية ( ٤٩ ) .
(٥) سورة الأنعام ، الآية ( ١٧ ) .
(٦) بصائر ذوي التمييز ٢/٥٧٢ ـ ٥٧٤ .
(٧) سورة الإسراء ، الآية ( ١١ ) .
(٨) تقدم تخريجه .
(٩) سورة المرسلات ، الآية ( ٣٢ ) .
(١٠) بصائر ذوي التمييز ٣/٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى :﴿ وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ﴾[١] ، قال : « الشر : السوء وأصله من شررت الشيء إذا بسطته ، يقال : شررت اللحم والثوب إذا بسطه ليجف .... الشر : انبساط الأشياء الضارة »[٢] .

وواضح مما تقدم أن الخير في القرآن جاء بمعان متعددة ، جاء بمعنى المال وبمعنى الخيل وغير ذلك وهذه كلها نماذج من الأشياء التي توصف ويعبر عنها بالخير ؛ لما فيها من المنفعة ورغبة الناس فيها ، فالخير أعم من ذلك ويمكن أن تكون هذه الأمور شراً إذا لم يحسن استعمالها كالمال مثلاً فقد يكون ـ كما تقدم ـ خيراً لزيد وشراً لعمرو كما أن الخير قد يكون في مقابل الضر فيفسر حينئذ بالنفع . وعلى أية حال فعلماء التفسير يوافقون علماء اللغة في اطلاق أن الخير ضد الشر والشر ضد الخير .

أما السنة فيقول ابن الأثير : ( خير ) فيه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في كل شيء[٣] ، الخير ضد الشر .... وخار الله لك : أي أعطاك ماهو خير[٤] ولم يشر إليها الزمخشري في الفائق وذكر ابن الأثير في الشر أحاديث ولم يشر إلى توضيح معناها وإنما تكلم عن نفي الشر عن الله تعالى[٥] .

لم يتعرض النووي لشرح كلمة الشر من حديث أنس وفيه ( وودوا أنه أصابه شر )[٦] .

وقال ابن حجر العسقلاني في شرح قول حذيفة رضي الله عنه : ( كنا في جاهلية وشر ) : يشير إلى ماكان قبل الإسلام من الكفر وقتل بعضهم بعضاً ونهب بعضهم بعضاً

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ٢١٦ ) .

(٢) التفسير الكبير ٢٨/٦ .

(٣) صحيح البخاري ٥١/٢ كتاب التهجد ، باب ماجاء في التطوع مثنى مثنى و ١٦٢/٧ كتاب الدعوات ، باب الدعاء عند الاستخارة و ١٦٨/٨ كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى قل هو القادر .

(٤) النهاية في غريب الحديث ٩١/٢ .

(٥) انظر : ابن الأثير ، النهاية ٤٥٨/٢ .

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي ٢٤٤/١ .

واتيان الفواحش .... وقال في شرح قوله رضي الله عنه : ( فهل بعد هذا الخير من شر ؟ ) قال : والمراد بالشر مايقع من الفتن من بعد قتل عثمان وهلم جرا ، أو مايترتب على ذلك من عقوبات الآخرة[1] .

وهكذا سلك شراح الحديث مسلك اللغويين والمفسرين في تفسير الخير بأنه ضد الشر والشر بأنه ضد الخير أو ببيان بعض الأمور التي هي من الخير أو هي من الشر كما فعل ابن حجر في ذكره الكفر والقتل والنهب والفواحش والفتن فهذه كلها شرور ولكن هناك معنى عام يجمع كل هذه المعاني أضربوا عنه لوضوحه ، وإن كانت قد وردت في القرآن مراداً بها عاقبة الفعل ونتيجته : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾[2] ، ﴿ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾[3] ..... إلخ .

## ٣ـ الخير والشر في اصطلاح المتكلمين :

أما الخير والشر في اصطلاح المتكلمين فيقول أبو البقاء : « الخير : وجدان كل شيء كمالاته اللائقة ، والشر ما به فقدان ذلك »[4] .

وجاء في المعجم الفلسفي : « الخير اسم تفضيل كقولنا الحياة خير من الموت ، وهو يدل على الحسن لذاته ، وعلى مافيه لذة أو نفع أو سعادة ، وعلى المال الكثير الطيب ، وعلى العافية والايمان والعفة . وهو بالجملة ضد الشر ، لأن الخير هو وجدان كل شيء كمالاته اللائقة ، أما الشر فهو ما به فقدان ذلك »[5] .

وقال الجرجاني : « الشر عبارة عن عدم ملاءمة الشيء للطبع »[6] .

وقد سبق أن ذكرنا أن القاضي عبد الجبار من المعتزلة يعرف الخير بأنه هو النفع الحسن وما يؤدي إليه ، والشر هو الضرر القبيح وما يؤدي إليه في الأصل .

---

(١) فتح الباري ، شرح صحيح البخاري ـ كتاب الفتن ، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة .

(٢) سورة الزلزلة ، الآية (٧) .

(٣) سورة المزمل ، الآية (٢٠) .

(٤) الكليات ٢/٢٩٣ .

(٥) د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ١/٥٤٨ .

(٦) التعريفات ص ( ١١٢ ) .

أما السيد الشريف الجرجاني من الأشاعرة فيعرف الشر بأنه عبارة عن عدم ملاءمة الشيء للطبع .ويفهم من ذلك أن الخير هو ملاءمة الشيء للطبع بناء على تناقضهما أو المقابلة التي بينهما .

**ـ التعقيب :**

ونلاحظ خلو كتب المتكلمين ـ اللهم إلا القاضي عبد الجبار ـ من التعريفات الجامعة المانعة للخير والشر ، حتى يمكن المقارنة بينها وبين المعاني اللغوية والشرعية لهذين المصطلحين ؛ بل إن المعاجم اللغوية والقرآن الكريم كذلك يخلوان من مثل هذه التعريفات لهما مع وجود الحديث المطول عنهما وعن مصدرهما ومايصدقان عليه من الأفعال والغاية منهما وعاقبة فعلهما في القرآن الكريم . فالقرآن الكريم ليس كتاب تعريفات فلسفية ، وإنما الذي يهتم به بيان خصائص الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة ونتائجها والحض على الأولى والتحذير من الثانية ، وبيان عاقبة فعلهما في الدنيا والآخرة .

ومن حيث المبدأ فإننا لا نجد الحديث في كتب علم الكلام عن الخير والشر يختلف كثيراً عن ماتدل عليه الآيات القرآنية من خصائصهما كإعتبار النفع وملاءمة الطبع ومقتضى كمال الوجود والحسن الذاتي ... إلخ ، باعتبار كل ذلك في مفهوم الخير وكذلك الأشياء والأعمال التي يصدق عليها هذا المفهوم ، وكذلك لا نجد كبير فرق بينها وبين ما تدل عليه الآيات القرآنية من اعتبار نقائض هذه الخصائص في مفهوم الشر وماتصدق عليه من الأعمال والأشياء ـ اللهم إلا ماقد يكون في كتب علم الكلام من تفصيلات تتناول أقسام كل من الخير والشر ـ وذلك تمشياً مع طبيعتها ككتب عقلية تتمثل فيها نظرات أصحابها العقلية في طبيعة كل من الخير والشر بين كونهما وجوديين أو عدميين ، ثم اختلافهم في تحديد علاقة الله بخلق الشر .... الخ .

لكن إذا كان هذان المصطلحان الكلاميان من المصطلحات اللغوية والشرعية ولا تكاد تختلف الكتب الكلامية في شأنهما مع اللغة والدين مفهوماً وما صدق ، فما هو مجال الخطأ عند المتكلمين في هذين المصطلحين ؟ وماهي النتائج العقدية الباطلة التي تترتب على أخطائهم في هذا المقام ؟

أما المعتزلة فيتوجه إليهم النقد في رأيهم في مصدر الخير والشر ومبنى الرد عليهم في هذه القضية هو بطلان رأيهم في خلق أفعال العباد الذي سبقت لنا دراسته وإبطاله إذ يقولون إن الله غير خالق لأفعال العباد الاختيارية ، لما قد يكون فيها من شر إذ ينزهون الله عن فعل الشر ، ومن ثم فإنهم يعتبرون معاصي العباد من الشرور التي لاتقع تحت قدرة الله تعالى ومشيئته تنزيهاً له عن ظلمهم إذ يعاقبهم على افعاله فيهم ـ كما يزعمون ـ وقد سبق أن بينا أن الأدلة الشرعية تدل دلالة قاطعة على أن الله خالق كل شيء بما في ذلك أفعال العباد .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « ومن قال لا مشيئة له ( أي العبد ) في الخير ولا في الشر فقد كذب . ومن قال : إنه يشاء شيئاً من الخير والشر بدون مشيئة الله فقد كذب ؛ بل له مشيئة لكل ما يفعله باختياره من خير وشر ، وكل ذلك إنما يكون بمشيئة الله وقدرته فلابد من الايمان بهذا وهذا ، ليحصل الايمان بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، والإيمان بالقدر خيره وشره ، وأن ما أصاب العبد لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه »[1] .

وأما الأشاعرة فمع أنهم أصابوا في اسناد كل شيء إلى الله ، إلا أننا وجدناهم يقولون بأن الوجود كله خير لا شر فيه وأن العدم كله شر محض لا خير فيه . والواقع أن هذه تعميمات غير دقيقة في الحكم بالخير والشر على الأعمال والأشياء وإنكار للواقع المحسوس في الوجود من مظاهر الخير والشر .

يقول شيخ الإسلام : ومن الناس من يقول : الخير كله في الوجود ، والشر كله في العدم ، والوجود خير والشر المحض لا يكون إلا معدوماً . وهذا لفظ مجمل ، فإذا أريد بذلك أن كل ما خلقه الله وأوجده ففيه الخير ووجوده خير من عدمه فهذا صحيح ، وكذلك ما لم يخلقه ولم يشأه ، وهو المعدوم الباقي على عدمه ، لا خير فيه ، إذ لو كان فيه خير

---

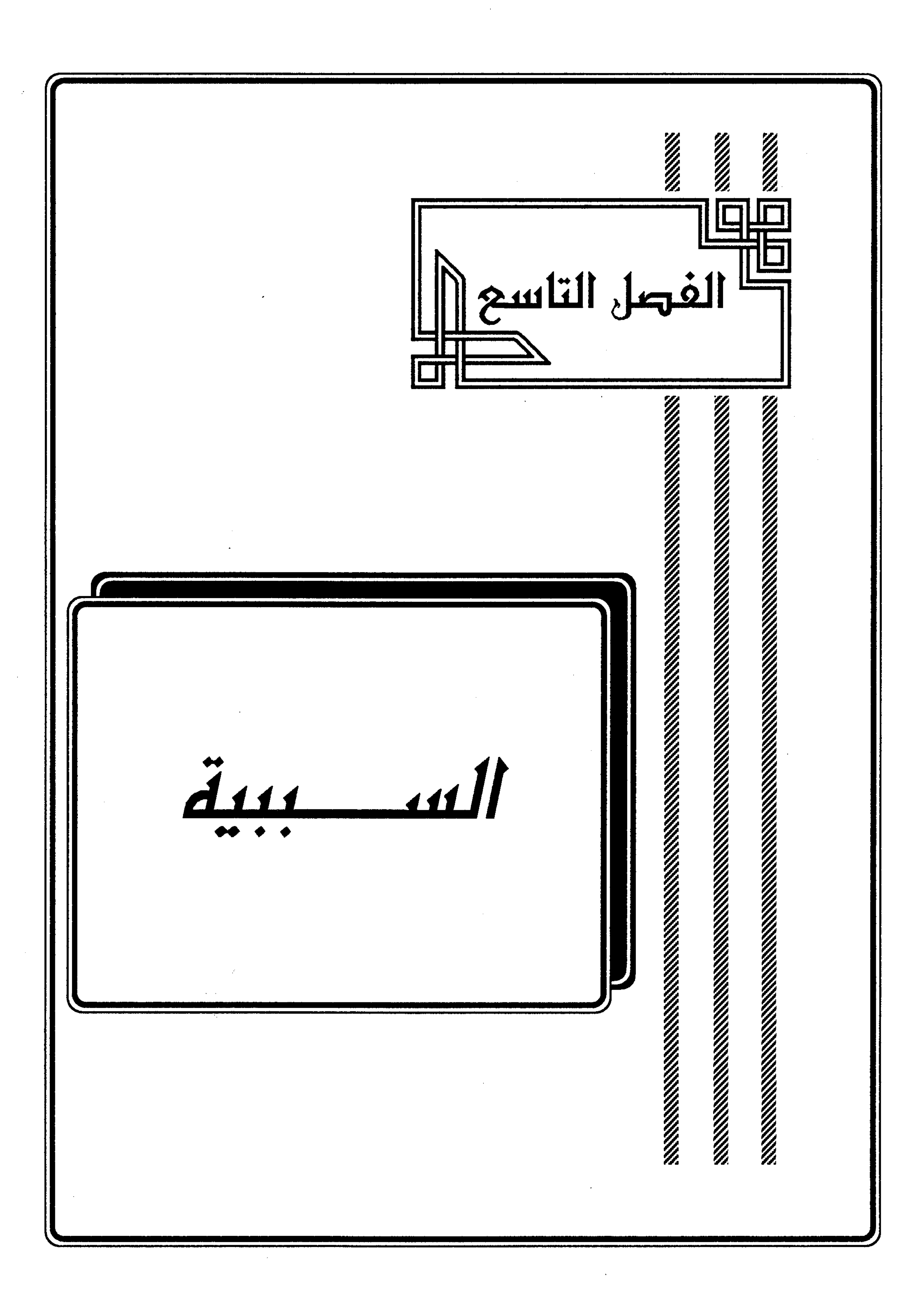
(١) مجموع الفتاوى ٨/٢٤٠ .

لفعله سبحانه ، فإنه سبحانه بيده الخير ، فالشر العدمي هو عدم الخير لا أن في العدم شراً وجودياً[١] .

وأما إذا أريد به أن كل ما يقدر وجوده فوجوده خير ، وكل مايقدر عدمه فعدمه شر فليس بصحيح ، بل من الأشياء ماوجوده شر من عدمه ، ولكن هذا لا يخلقه الرب فيبقى معدوماً ، وعدمه خير ، فهذا خير من هذا العدم بمعنى أن عدمه خير من وجوده ، إذا كان وجوده فيه ضرر راجح ، وعدم الضرر الراجح خير ، فهو خير عدمي في العدم ، إذ العدم لا يكون فيه وجود[٢] .

---

(١) انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية ، جامع الرسائل ص ( ١٣١ ـ ١٣٢ ) .
(٢) المصدر نفسه وانظر : ابن القيم شفاء العليل ، ص ( ٣٨١ ـ ٣٨٢ ) .


الفصل التاسع
السببية

مسألة السببية من المسائل التي بحثها المتكلمون في معرض حديثهم عن الفاعلية الإلهية والفاعلية البشرية ، وفي مدى تأثير قدرة الإنسان في فعله ، وفي أثناء ذلك لم يغفلوا الحديث عن السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الإنسانية ، فدار محور حديثهم عن العلاقة بين السبب والمسبب وهل هي علاقة ضرورة وتلازم أم علاقة اقتران ؟ اختلف المتكلمون في هذه القضية بين قائل بعلاقة الضرورة والإيجاب والحتمية بين السبب والمسبب ، وبين قائل بنفي هذه العلاقة ، وأن الله تعالى يفعل عند الأسباب لا بها ، وفيما يلي مذاهب المتكلمين في ذلك :

### أ ـ مذهب المعتزلة :

يذهب المعتزلة إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها سواء في ذلك الأسباب الكونية والأسباب الإنسانية ، فالسبب يوجب المسبب ، والعلة توجب المعلول حتماً ، وإيجاب السبب لمسببه يرجع إلى طبيعة العلاقة بين السبب والمسبب وليس للفاعل فيها دخل .

يقول القاضي عبدالجبار : « ان الأصل في السبب أنه يوجب المسبب إذا كان المحل محتملاً له »[١] . ويقول : « ان السبب قد ثبت أنه يولّد المسبب ، لما هو عليه من حاله ، ولا تتغير حاله في أصل التوليد وكيفيته بالقصد والإختيار والعلم . ولو تغيرت حاله بالقصود لخرج من كونه سبباً موجبا »[٢] ، ولكنهم يذهبون إلى أن الله هو الذي خلق السبب وأوجد فيه قوة التأثير في المسبب ، وقولهم هذا متمش مع مذهبهم في خلق العبد لأفعاله الاختيارية ، ومن ثم فهم يقررون فاعلية الله في أفعاله الخاصة به وتأثير الأسباب الكونية في مسبباتها . ويضربون لهذه السببية الكونية أمثلة كثيرة منها أن النار تحرق والاحتراق فعلها والسكين التي تحز الرقبة سبب للقتل . ومثل آخر يضربه الخياط على قيام علاقة التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ، هو مثل الاستدلال والحس

---

(١) المغني ٨٥/٦ ، ١٦٩/٨ .

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٩٤/٧ .

كطريقين للمعرفة والإدراك ، إذ أن التعرف سبب للمعرفة موصل إليها كما أن الحس هو إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس[١] . إلا أن الأشعري ذكر أن القول بإيجاب السبب للمسبب هو قول أكثر المعتزلة لا كلهم فقال : « واختلفوا في السبب : هل هو موجب للمسبب أم لا ؟ على مقالتين : فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد : الأسباب موجبة لمسبباتها . وقال الجبائي : السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب ، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده »[٢] .

### ٢ ـ مذهب الأشاعرة :

يذهب الأشاعرة إلى أن الأسباب ليس لها تأثير في مسبباتها ، وإنما الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل فقد أجرى العادة بأن يحدث المسبب عند حدوث السبب ، فالعلاقة بين السبب والمسبب ليست علاقة ضرورة أو تلازم ، وإنما علاقة اقتران ، فهم يقولون : إن الله يفعل عند الأسباب لا بها ، فأنكروا نسبة الاحراق إلى النار والشبع والري إلى الأكل والشرب وحز الرقبة إلى السكين ، وهذا متمش مع مذهبهم في خلق أفعال العباد ونفي تأثير قدرة العبد في فعله ، فالأفعال المادية أو الإنسانية سواء كان مباشرة أو بواسطة هي من خلق الله تعالى بدون تأثير من الفاعل أو من السبب[٣] . قال ابن حزم : « وقال الباقلاني في آخر السفر الرابع من كتابه المعروف بـ ( الانتصار في القرآن ) : نحن ننكر فعل النار للتسخين والإحراق ، وننكر فعل الثلج للتبريد ، وفعل الطعام والشراب للشبع والري ، والخمر للاسكار ، وكل هذا عندنا باطل محال ننكره أشد الإنكار ، وكذلك فعل الحجر لجذب شيء أو رده أو حبسه أو إطلاقه من حديد أو غيره »[٤] .

---

(١) انظر : الانتصار ص ( ١١٦ ، ١١٧ ) .

(٢) مقالات الاسلاميين ٩٧/٢ .

(٣) انظر : محمد العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ، الطبعة الأولى ، جدة ، دار حافظ ، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م ، ص ( ١٧٩ ـ ١٨٠ ) .

(٤) الفصل ٨٧/٥ .

وقال الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ومايعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهّل ، وهلمّ جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف . وان اقترانها لما سبق من تقدير الله ـ سبحانه ـ لخلقها على التساوق[١] ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات »[٢] .

ويذهب الغزالي إلى أن المشاهدة تدل على الحصول عند السبب ولا تدل على الحصول به ، وأنه لا علة سواه .

وقد رد عليهم كثير من العلماء بأن في هذا إنكاراً لما هو محسوس ، ولما أثبته القرآن من أن الله تعالى أنبت النبات بما أنزله من الماء وأخرج به الثمرات ولم يقل أخرجنا عنده إلى غير ذلك ، وإن كان المتأخرون من الأشاعرة لا ينكرون ذلك كالرازى في تفسير قوله تعالى من سورة طه : ﴿ وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى ﴾ .

قال ابن حزم وهو يرد على الأشعرية بعد أن حكى كلام الباقلاني سابق الذكر : « وهذا تكذيب منهم لله عز وجل إذ يقول : ﴿ تلفح وجوههم النار ﴾[٣] ، ولقوله تعالى : ﴿ ونزلنا من السماء ماءً مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ﴾[٤] وقوله تعالى : ﴿ فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ﴾[٥] [٦] .

(١) التساوق : التتابع . انظر : الفيزوزآبادي ، القاموس المحيط ص ( ١١٥٧ ) طبعة مؤسسة الرسالة .
(٢) تهافت الفلاسفة ، الطبعة الخامسة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، مصر ، مطابع دار المعارف ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م ، ص ( ٢٣٩ ) .
(٣) سورة المؤمنون ، الآية ( ١٠٤ ) .
(٤) سورة ق ، الآية ( ٩ ) .
(٥) سورة الحج ، الآية ( ٥ ) .
(٦) الفصل ٥/٨٧ .

وقال الإمام علاء الدين البخاري[١] وهو يرد على جمهور الأشعرية : « فمن أنكر جميع الأسباب وعطلها وأضاف الإيجاب إلى الله تعالى فقد خالف النص والإجماع وصار جبرياً خارجاً عن مذهب السنة والجماعة . ومن أنكر البعض وأقرّ بالبعض فلا وجه له أيضاً لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل فلم لا يجوز أن يضاف سائرها إلى الأسباب أيضاً بالدليل »[٢] .

وقال شيخ الإسلام : « قال بعض الفضلاء : تكلم قوم من الناس في ابطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم .

ثم أن هؤلاء يقولون لاينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز وروى بالماء بل يقول شبعت عنده ورويت عنده ، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة ، لا بها . وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله تعالى يقول : ﴿ وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات ﴾[٣] الآية ، وقال تعالى : ﴿ وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ﴾[٤] وقال تعالى : ﴿ قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ﴾[٥] وقال : ﴿ قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا ﴾[٦] ... إلخ[٧] .

---

(١) علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري توفى سنة ( ٧٣ هـ ) .

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، طبعة جديدة بالأوفست بيروت ، دار الكتاب العربي ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤ م ، ٣٤٠/١ ـ ٣٤١ .

(٣) سورة الإعراف ، الآية ( ٥٧ ) .

(٤) سورة البقرة ، الآية ( ١٦٦ ) .

(٥) سورة التوبة ، الآية ( ١٤ ) .

(٦) سورة التوبة ، الآية ( ٥٢ ) .

(٧) الفتاوى ١٣٧/٨ .

وقال في موضع آخر : « فمن قال من أهل الكلام : أنه لا يفعل الأشياء بالأسباب ، بل يفعل عندها لا بها .. فهذا مخالف لنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة من السلف . وأول من قاله في الإسلام جهم بن صفوان الذي أجمع الأمة على ضلالته ؛ فإنه أول من أنكر الأسباب والطبائع ، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان ، التي يفعل الحيوان بها ، مثل قدرة العبد »[١] .

## ٣ـ مذهب أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أن الأسباب لها تأثير في وقوع مسبباتها ، فهم لا ينكرون ماخلقه الله تعالى من الأسباب التي يخلق بها المسببات ، كما قال تعالى : ﴿ حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات ﴾[٢] وقال تعالى : ﴿ وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ﴾[٣] وقوله تعالى : ﴿ قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ﴾[٤] وقال تعالى : ﴿ يهدي الله من اتبع رضوانه سبل السلام ﴾[٥] وقال جل ذكره : ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ﴾[٦] فأخبر أنه يفعل بالأسباب والله تعالى خالق الأسباب ومسبباتها ، فالسبب يوجب حصول المسبب بشرط تحقق الشروط وزوال الموانع فمجرد الأسباب لايوجب حصول المسبب ؛ فإن المطر إذا نزل وبُذر الحب لم يكن ذلك كافياً في حصول النبات ، بل لابد من ريح مربيّة بإذن الله ، ولابد من صرف الموانع عنه ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة ، بل هو

---

(١) الفتاوى ١٩٢/٤ ، ١١٢/٣ .
(٢) سورة الأعراف ، الآية ( ٥٧ ) .
(٣) سورة البقرة ، الآية ( ١٦٤ ) .
(٤) سورة التوبة ، الآية ( ١٤ ) .
(٥) سورة المائدة ، الآية ( ١٦ ) .
(٦) سورة البقرة ، الآية ( ٢٦ ) .

سبب ولهذا قال النبي صـــلى الله عليه وسلم : « لا يدخـــل أحـدكم الجنة بعمله قالوا : ولا أنت يارسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل »[١] .

وبهذا يثبتون ماخلقه الله تعالى من القوى والطبائع المؤثرة في مسبباتها ، وما خلقه في الحيوان من القوى التي يفعل بها ، مثل خلقه لقدرة العبد، وجعلها مؤثرة في أفعاله ، ويرد أهل الســنة على الفرق المتقابلة في ذلك : الذين أنكروا الأسباب وقالوا يفعل عندها لا بها ، والذين جعلوها كافية بمفردها في حصول مسبباتها .

قـال شـيخ الإسـلام : « ومن قـال : إنه يفـعل عندها لا بهـا فـقـد خـالف مـاجـاء به القرآن ، وأنكر مـاخلقه الله من القوى والطبائع ، وهو شبيه بإنكار مـاخلقه الله من القوى التي في الحيوان ، التي يفعل الحيوان بها ، مثل قدرة العبد ، كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره .

وذلك أنه مامن سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه ، ولابد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه عنه ، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إذا شاء إلا الله وحده ، قال تعالى : ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾[٢] . أي فتعلمون أن خالق الأزواج واحد »[٣] .

---

(١) تقدم تخريجه ص(٧٥ \ ١)

(٢) سورة الذاريات : الآية ( ٤٩ ) .

(٣) الفتاوى ٣/١١٢ ـ ١١٣ .

# الدراســة التحليلية لمصطلح السببية

## ١ ـ السبب في اللغــة :

قال الجوهري : « والسبب : الحبل . والسبب أيضاً : كل شيء يتوصل به إلى غيره ، وأسباب السماء نواحيها .... والله مسبب الأسباب »[١] .

وقال ابن منظور : « والسبب كل شيء يتوصل به إلى غيره ؛ وفي نسخة : كل شيء يتوسل به إلى شيء غيره ، ... والسبب : اعتلاق قرابة . وأسباب السماء : مراقيها قال زهير :

ومن هــاب أســـباب المنيـــة يلقها

ولو رام أســـباب السمـــاء بســـلّم[٢]

وقيل : أسباب السماء نواحيها .... والسبب : الحبل .... »[٣] .

ويلاحظ من معنى السبب في اللغة أنه وسيلة يتوصل بها مما يدل على أنه غير كاف وحده في تحصيل ماهو وسيلة إليه ، كما يلاحظ أنه يدل على التأثير لا مجرد الاقتران حيث استعمل اللغويون الباء ( يتوصل به ) ولم يستعملوا ( عند ) المفيدة للاقتران .

وواضح أن في هذا دلالة على مخالفة المتكلمين لما جاء في اللغة :

## ٢ ـ السبب في القرآن والسنة :

وردت كلمة ( سبب ) في القرآن الكريم في عدة مواضع بصيغة المفرد وبصيغة الجمع ، وكلها تشير إلى المعاني اللغوية السابقة ، قال الفيروزآبادي في البصائر : وقوله

---

(١) الصــحاح ١/١٤٥ .
(٢) الزوزني ، شرح المعلقات السبع ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى ، ص ( ٧٠ ) .
(٣) لسان العرب ١/٤٥٨ ، وانظر : الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ١/٨١ .

تعالى : ﴿ فليرتقوا في الأسباب ﴾[١] إشارة إلى قوله : ﴿ أم لهم سلم يستمعون فيه ﴾[٢] ، وقوله : ﴿ وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا ﴾[٣] فالمعنى : آتاه الله من كل شيء معرفة وذريعة يتوصل بها فاتبع واحداً من تلك الأسباب ، وعلى ذلك قوله تعالى : ﴿ لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات ﴾[٤] أي لعلّي أبلغ الأسباب والذرائع الحادثة في السماء فأتوصل بها إلى معرفة مايدعيه موسى .

وسمّى العمامة والخمار والوتد وكل شقة رقيقة سبباً تشبيهاً بالحبل في الطول »[٥] .

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وتقطعت بهم الأسباب ﴾[٦] : « أي الوصُلات التي كانوا يتواصلون بها في الدنيا من رحم وغيره ...

وقال السُدّي وابن زيد : ان الأسباب أعمالهم . والسبب الناحية »[٧] وقال في قوله تعالى : ﴿ وآتيناه من كل شيء سببا ﴾[٨] : « قال ابن عباس : من كل شيء علماً يتسبب به إلى ما أراد .... »[٩] .

وقال في قوله : ﴿ فليمدد بسبب إلى السماء ﴾[١٠] : « أي فليطلب حيلة يصل بها إلى السماء[١١] .

---

(١) سورة ص ، الآية ( ١٠ ) .
(٢) سورة الطور ، الآية ( ٣٨ ) .
(٣) سورة الكهف ، الآية ( ٨٤ ، ٨٥ ) .
(٤) سورة غافر ، الآية ( ٣٦ ، ٣٧ ) .
(٥) بصائر ذوي التمييز ١٦٩/٣ .
(٦) سورة البقرة ، الآية ( ١٦٦ ) .
(٧) الجامع لأحكام القرآن ١٣٨/٢ ، وانظر : الفخر الرازي ، التفسير الكبير ٢١١/٤ .
(٨) سورة الكهف ، الآية ( ١٨٤ ) .
(٩) الجامع لأحكام القرآن ٣٣/١١ .
(١٠) سورة الحج ، الآية ( ١٥ ) .
(١١) الجامع لأحكام القرآن ١٦/١٢ .

وواضح مما جاء في تفسير السبب في القرآن أنه لا يخرج عن المعاني اللغوية السابقة .

أما في السنة فيقول ابن الأثير : « السبب هو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء ، ثم استعير لكل مايتوصل به إلى الشيء ، كقوله تعالى : ﴿ وتقطعت بهم الأسباب ﴾[١] أي الوصل والمودات ومنه حديث عقبة « وإن كان رزقه في الأسباب »[٢] أي في طرق السماء وأبوابها .

وفي حديث عوف بن مالك « أنه رأى في المنام كأن سبباً دُلي من السماء »[٣] أي حبلاً . وقيل لا يسمى الحبل سبباً حتى يكون أحد طرفيه معلقاً بالسقف أو نحوه[٤] .

ونخلص إلى أن استعمال السبب في القرآن والسنة لم يخرج عن المعاني اللغوية السابقة فهو إما بمعنى الحبل أو مايتوصل به إلى الشيء أو بمعنى الناحية ... إلخ .

## ٣ـ السبب في اصطلاح المتكلمين :

أما السبب في اصطلاح المتكلمين فيقول الجرجاني : « السبب في الشريعة : عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه .

السبب التآم : هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط .

والسبب غير التام : هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه ، لكن لايوجد المسبب بوجوده فقط »[٥] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ( ١٦٦ ) .
(٢) النهاية في غريب الحديث ٢/٣٢٩ .
(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/٢٣٦ .
(٤) النهاية في غريب الحديث ٢/٣٢٩ .
(٥) التعريفات ، ص ( ١٥٤ ) ، تحقيق الأبياري ؛ وانظر : التهانوي ، الكشاف ٦/٦٤٦ .

أما السببية « فهي علاقة بين السبب والمسبب في الظواهر الكونية بحيث لا يوجد شيء في الكون إلا كان لوجوده سبب أي مبدأ يفسر وجوده »[١] .

**ـ التعقيب :**

هذه الدراسة التحليلية لمعنى السبب والسببية في اللغة والقرآن والسنة تبين لنا أن المعاني والاستعمالات الشرعية الواردة في القرآن والسنة لا تكاد تختلف في مدلولها عن المعاني اللغوية ، وإذا كان مدار بحث المتكلمين في هذا الفصل هو العلاقة بين السبب والمسبب : هل هي علاقة ضرورة وتلازم ؟ أم هي علاقة اقتران ؟ ، فما هو مدى قربهم أو بعدهم عن المفهوم الشرعي للسبب والسببية والعلاقة الصحيحة بين السبب والمسبب ، وماهو مدى مالهم في ذلك من الخطأ أو الصواب ؟

أما الأشاعرة فقد أصابوا في نسبتهم خلق كل شيء إلى الله عز وجل سواء الأفعال المباشرة أو المتولدة ، سواء الكونية أو الإنسانية ، فإن الله تعالى يقول : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾[٢] ولا يخرج شيء وقع في هذا الكون عن خلقه وقدرته ومشيئته ، ولكنهم أخطأوا في الآتي :

أولاً : في مفهومهم للسبب وذلك بنفي التأثير عنه وأنه مجرد إلتقاء ومقارنة ، وهذا لاشك أنه مخالف لمعنى السبب في اللغة ؛ إذ صرح علماء اللسان بأن السبب هو مايتوصل به إلى الشيء فاستعملوا الباء ولم يقولوا ما يحدث عنده الشيء .

ثانياً : مخالفتهم لصريح النصوص الشرعية القرآنية منها والحديثية التي أثبتت أن الله تعالى يفعل بالأسباب والتي تقدم ذكرها ، مثل قوله تعالى : ﴿ وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ﴾[٣] وقوله :

---

(١) محمد عز العرب السماحي ، الأسباب والمسببات وصلتها بخوارق العادات ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار الطباعة المحمدية عام ١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩ م ، ص ( ٥ ) .

(٢) سورة الزمر ، الآية ( ٦٢ ) .

(٣) سورة البقرة ، الآية ( ١٦٤ ) .

﴿ قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ﴾[١] .

وقد أدى بهم هذا الاعتقاد إلى إنكار القوى والطبائع التي جعلها الله تعالى في الأشياء فالخبز لايشبع والماء لايروي ، والنار لاتحرق ، وفي هذا أيضاً مخالفة لكتاب الله تعالى حيث أسند الله تعالى طبائع الأشياء إليها كما في قوله تعالى : ﴿ تلفح وجوههم النار ﴾[٢] وقوله : ﴿ قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم ﴾[٣] مما يدل على أنها في غير هذه الحالة تحرق ما التصق بها ان كان قابلاً للاحتراق وكما في قوله تعالى عن الأرض : ﴿ اهتزت وربت وأنبتت ﴾[٤] فجعلها فاعلة بطبعها[٥] .

وأما المعتزلة فقد أحسنوا في إثبات التأثير في قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي جعلها الله سبباً لحصول مسبباتها ، وفي اقرارهم بالقوى والطبائع التي طبع الله عليها الأشياء ، وقولهم بتأثير هذه القوى والطبائع فيما يصدر عنها من آثار باعتبارها أسباباً لها . ولكنهم أخطأوا في الآتي :

أولاً : اعتقادهم أن تأثير الأسباب كافٍ في إيجاب المسببات ، ولو لم تنضم إليها أسبابٌ أخرى وتنتفي عنها الموانع ، فكأن الأسباب عندهم ذاتية التأثير فهذا الاطلاق بعلاقة التلازم بين الأسباب والمسببات يحتاج إلى تقييد بتحقق الشروط وانتفاء الموانع .

ثانياً : مخالفتهم للمعنى اللغوي والشرعي إذ يفهم من ذلك أن السبب يؤدي ويوصل إلى المسبب ، ولايفهم منه أنه يستقل بذلك .

وقد إدى بهم هذا الاعتقاد إلى انكار قدرة الله تعالى على مقدور العبد ، وأن العبد يخلق أفعاله على سبيل الاستقلال وليس لله تعالى أي تأثير في ذلك غير خلقه لقدرة العبد .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ( ١٤ ) .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية ( ١٠٤ ) .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ( ٦٩ ) .

(٤) سورة الحج ، الآية ( ٥ ) .

(٥) انظر : ابن تيمية ، الفتاوى ١٩٢/٤ .

أما أهل السنة فقد هداهم الله للصواب فكان مذهبهم موافقاً للغة والقرآن والسنة ، وقد تجنبوا فيه أخطاء الفريقين : تجنبوا أخطاء الأشاعرة في إنكار تأثير الأسباب وإنكار طبائع الأشياء ، فأثبتوا الأسباب مؤثرة في مسبباتها ، وأن الله تعالى يفعل بها لا عندها كما يقول الأشعرية . قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : « ومن قال ان قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق تعالى بها المخلوقات ليست أسباباً ، أو أن وجودها كعدمها ، وليس هناك إلا مجرد إقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول ، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل ، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها ، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها ، ولافي النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها ، وهؤلاء ينكرون مافي الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز »[1] .

وتجنبوا أخطاء المعتزلة في جعلهم المسبب حاصلاً بالسبب وحده فأثبتوا السبب مؤثراً بتحقق الشروط وزوال الموانع والله تعالى خالق السبب والمسبب فليس هناك سبب يستقل بحصول مسببه ؛ بل لابد من أن ينضم إليه سبب آخر . قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « كما أن من جعل قدرة العبد هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره . وذلك أنه مامن سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه ، ولابد من مانع يمنع مقتضاه ، إذا لم يدفعه الله عنه ، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إذا شاء إلا الله وحده ... فالنار التي خلق الله فيها حرارة لايحصل الإحراق إلا بها ، وبمحل يقبل الاحتراق ؛ فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما ، وقد يطلى الجسم بما يمنع احراقه .

---

(١) الفتاوى ٨/١٣٦ ـ ١٣٧ .

وهكذا كان مذهب أهل السنة هو الصواب في قضية السببية ، ويؤثر عن بعضهم قوله : الإلتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل ، والاعراض عن الأسباب بالكلية قدحٌ في الشرع[٢] .

أما المعجزات فهي بطبيعتها خارجة عن نظام السببية المعروف خارقة للعادات المعروفة في ذلك ، فهي أفعال فائقة للسنن الطبيعية تتم بقدرة الله تعالى بناءً على سنن خاصة بها وتغير نظام السببية الطبيعية بين الأشياء إلى نظام آخر ليس مستحيل على الله تعالى صاحب القدرة الذى خلق الأسباب والمسببات ووضع التلازم بينها والذي يملك تغيير ذلك كله في المعجزات بإجرائها على سنن أخرى غير السنن العادية المعهودة لنا .

---

(١) الفتـــاوى ١١٢/٣ ـ ١١٣ .

(٢) نفس المصدر ٧٠/٨ .

# الخـــــاتمـــة

بعد حمد الله تعالى حمداً كثيراً على عونه وتوفيقه لإتمام هذه الرسالة ، أوجز فيما يلي أهم النتائج التي انتهيت إليها من دراستي المقارنة للمذاهب الكلامية في موضوع أفعال الله تعالى ،وبيان أخطاء المتكلمين في المصطلحات التي استعملوها في هذا الموضوع ، وماترتب على هذه الأخطاء من أخطاء عقدية ، وبيان الصواب في ذلك كله على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة في أفعال الله تعالى وموقفهم الصحيح من المصطلحات المستعملة في موضوعها . وقبل أن أوجز فيما يلي أهم ما انتهيت إليه في ذلك من نتائج أقرر الملحوظات الآتية في الأخطاء المنهجية التي انبنت عليها أخطاء المتكلمين في استعمال المصطلحات الواردة في موضوع أفعال الله تعالى :

أولاً : أكثر المصطلحات التي استعملها المتكلمون في أفعال الله تعالى مصطلحات شرعية واردة في الكتاب والسنة وترجع أخطاء المتكلمين في استعمالهم لهذه المصطلحات إلى المفاهيم الخاطئة التي جعلوها لها مخالفة لمفاهيمها الشرعية الصحيحة ، وترجع كذلك إلى مابنوه على مفاهيمهم الخاطئة لهذه المصطلحات من أحكام باطلة .

ثانياً : الاجمال والاشتراك في بعض هذه المصطلحات أوقع المتكلمين فيما وقعوا فيه من أخطاء ، حيث يؤدي الاثبات المطلق لهذه المصطلحات إلى إثبات ماهو باطل في حق الله تعالى ، ويؤدي النفي المطلق لها إلى نفي ماهو حق ؛ ولهذا وجب التفصيل ببيان المعنى المثبت أو المعنى المنفي من بين معاني المصطلح المجمل تجنباً لهذه الأخطاء .

ثالثاً : إعتماد المتكلمين على العقل البشري ، ومبالغتهم في الثقة بمعارفه وأحكامه ، وتقديمهم له على النقل أوقعهم في كثير من الأخطاء في استعمال هذه المصطلحات ، وأدى بهم إلى تأويل النصوص الشرعية تأويلاً باطلاً ، وإلى تقرير عقائد باطلة لبطلان أساسها العقلي الذي بنيت عليه .

أما أهم نتائج البحث في هذا الموضوع فكما يلي :

أولاً : لم يخرج استعمال المتكلمين لمصطلحي الحسن والقبح عن المعاني اللغوية والشرعية ؛ ولكن المعتزلة أخطأوا عندما بالغوا في تقرير قدرة العقل على إدراك كل أنواع الحسن والقبح في الأشياء والأفعال ، وفي نفي دور الشرع في ذلك ، وفيما رتبوه على ذلك من عقائد باطلة من الإيجاب العقلي لبعض الأفعال على الله والحكم باستحالة بعضها في حقه تعالى ، وترتيب المسئولية والثواب والعقاب في الآخرة على مجرد المعرفة العقلية بحسن الأشياء والأفعال وقبحها . أما الأشاعرة فيرجع خطأهم إلى مبالغتهم في نفي إدراك العقل لحسن الأفعال التي أمر الشارع بها وتلك التي نهى عنها قبل أن يأمر بها أو ينهى عنها . والصواب في ذلك ما انتهى إليه أهل السنة من الجمع بين نوعي التحسين والتقبيح العقليين والشرعيين مع تقرير نوع ثالث وهو ما يكون الأمر به ـ لا لحسن المأمور به ـ ؛ ولكن للابتلاء مع نفي مايقرره المعتزلة من ثبوت المسئولية في الآخرة على مجرد العقل .

ثانياً : إذا كان مصطلح الوجوب يستعمل في حق المكلفين باعتباره أحد أقسام التكليف الخمسة ، فإنه لا يستعمل في حق الله تعالى ، فلا يجب عليه ـ عقلاً ـ شيء من أفعاله إلا ما أحقه أو كتبه على نفسه ، خلافاً لخطأ المعتزلة حيث جعلوا جهة الإيجاب على الله تعالى هو العقل الذي يوجب على الله تعالى فعل مايذم بتركه في نظرهم ، والله أكبر من أن يخضع لحكم العقول في أفعاله ، وخلافاً لخطأ الأشاعرة في النفي المطلق لمبدأ الوجوب في حق الله تعالى ؛ لما في ذلك من مخالفة النصوص الشرعية التي تثبت ما أحقه الله وكتبه على نفسه ، ولأنه لا يلزم من القول بذلك التنقيص من جناب رب العزة ؛ لأنه هو الموجب على نفسه .

ثالثاً : مصطلح اللطف يعني في اللغة والقرآن والسنة البرّ من الله تعالى والإحسان بعباده والعلم بدقائق الأمور .. الخ ، وهذا مايثبته أهل السنة لله تعالى دون إيجاب عليه ، خلافاً للمعتزلة إذ أخطأوا حينما خصصوا هذا المصطلح بفعل

مايقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية دون إلجاء ، فخصصوا بهذا مفهوماً شرعياً تحكماً لا بدليل ، وإذ أوجبوه عقلاً على الله تعالى مع أن الواقع المحسوس يشهد بعدم تحقق ذلك ، ولو وجب على الله لتحقق .

رابعاً : مصطلحا الصلاح والأصلح بالمعنى الكلامي ليسا مصطلحين شرعيين ، وإنما وردت مشتقاتهما في الكتاب والسنة بالمعاني اللغوية للدلالة على أن الله تعالى يراعى مصالح عباده بصفة عامة ويفعل لحكم بالغة وغايات محمودة ، دون وجوب شيء من ذلك على الله تعالى عقلاً ، وهذا هو الصواب في المسألة ، خلافاً لخطأ المعتزلة في ابتداع الأصلح كمصطلح شرعي له معنى خاص ، وفي إيجابه عقلاً على الله تعالى مع مابينهم من خلاف في ذلك ، وخلافاً لخطأ الأشاعرة الذين قابلوا هذا الباطل بباطل مثله ، وذلك بتقرير فعل الله تعالى لجميع أفعاله بمجرد مطلق المشيئة وصرف الارادة دون مراعاة الله تعالى لمصالح عباده .

خامساً : العوض عن الآلام في الدنيا والأخرة من الأمور الثابتة في الشريعة ؛ ولكن إيجاب ذلك على الله إيجاباً عقلياً من الأخطاء التي وقع فيها المعتزلة ، وحصرهم حسن الآلام في التعويض عنها أو الاستحقاق وأنها بغير ذلك تكون قبيحة فيه جهل بما يكون في فعل الله تعالى للآلام من الحكم والغايات المحمودة التي قد يخفى علينا بعضها . ويرجع خطأ الأشاعرة في تجويزهم على الله فعل كل شيء ومنها الآلام دون عوض ، وفي عدم عدّ ذلك ظلماً إذ الظلم عندهم هو التصرف في ملك الغير – يرجع خطأهم في ذلك إلى أن اطلاق فعل المشيئة الالهية دون تقيد بالحكمة تجويز لفعل ما يتنزه الله عنه من المظالم .

سادساً : الحكمة في أفعال الله تعالى مصطلح شرعي ثابت عقلاً ونقلاً ، وهي مقتضى كمال ذاته خلافاً للمعتزلة في قولهم بأنه لايعود إلى الله منها حكم وأنها مخلوقة منفصلة عنه ؛ وذلك لقولهم بعدم قيام الصفات بذاته . والتعليل وان لم يرد بلفظه فقد جاء الشرع بتعليل أفعال الله بأسبابها وغاياتها . أما نفي التعليل عنها إطلاقاً للمشيئة الالهية كما يقول الأشاعرة فهو إلحاق لها بالأفعال العابثة . والغرض وان استعمل بالمعاني السابقة فينبغي التحرّج منه لما يشعر به من الفوائد التي تلحق الفاعل من فعله مما يتنزه الله عنه .

سابعاً : أخطاء المتكلمين في مصطلحي الوعد والوعيد ليس في معنييهما ، وإنما في حكم المعتزلة بالوجوب العقلي بتحقيقهما على الله تعالى ، وفي تجويز الأشاعرة ـ نفياً للوجوب على الله تعالى واطلاقاً لمشيئته ـ اثابة العاصي ومعاقبة المطيع والتسوية في تخلف الوعيد بين الكافر والفاسق مما أخبر الله عنه بأنه لا يفعله ومما هو مخالف للحكمة . وأما استحقاق الثواب ـ كما يقول المعتزلة ـ على سبيل المعاوضة ، فالحكم به باطل بين العبد والرب المتفضل على العباد بخلقهم وتوفيقهم والانعام عليهم في الدنيا وثوابهم في الآخرة .

ثامناً : المفهوم الشرعي للعدل أنه وضع الشيء في موضعه وانزاله في منزلته اللائقة به ، والظلم وضع الشيء في غير موضعه . وبهذا المعنى يثبت العدل في حق الله تعالى وينتفي الظلم ، وقد أخطأ المعتزلة في تعريف عدل الله تعالى بما يتضمن قولهم بالوجوب العقلي لبعض الأفعال على الله وعدم خلقه لأفعال عباده .. الخ ، وأخطأ الأشاعرة في تعريف العدل والظلم بما يقتضي نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، والحكم بأن الظلم مستحيل لذاته في حقه تعالى . والفريقان مخالفون في تلك المفاهيم النصوص الشرعية .

تاسعاً : القضاء والقدر مصطلحان شرعيان ، وقد أثبتهما أهل السنة فأثبتوا علم الله تعالى الأزلي بما كان وماسيكون ومشيئته لكل شيء وخلقه له مع اثبات تأثير قدرة العبد في فعله ، وجمعوا بين ذلك وبين الالتزام بالأوامر والنواهي الشرعية ، فتجنبوا بذلك خطأ غلاة القدرية في نفي العلم والمشيئة ، والمعتزلة في نفي خلق الله لأفعال العباد ، والجبرية في نفي الارادة والقدرة عن العبد ، والأشاعرة في نفي تأثير قدرة العبد في كسب أفعاله ، وهذا هو مقتضى الجمع بين النصوص الشرعية في هذه القضية .

عاشراً : انتهى البحث في قضية خلق أفعال العباد إلى أن مصطلحات الخلق والفعل والعمل والكسب من المصطلحات الشرعية بخلاف الجبر الذي ابتدعه الجبرية والاختيار الذي استبدله القدرية بالمشيئة ، والقول الحق هو إثبات انفراد الله

تعالى بالخلق واثبات فعل العبد وكسبه لأعماله وتأثير قدرته في ذلك وأنه يفعل مختاراً غير مجبور ، وهذا هو مقتضى النصوص الشرعية بعيداً عن انحرافات المتكلمين في أمر هذه المصطلحات حيث أخطأ المعتزلة في قولهم بخلق الانسان لأفعاله الاختيارية ، وإسناد فعله لأعماله استقلالاً دون تأثير القدرة الإلهية في ذلك ، وأخطأ الأشاعرة عندما لم يجعلوا لقدرة العبد تأثيراً في فعله وكسبه لأعماله ، وأخطأ الجبرية في نفي قدرة العبد مطلقاً والقول بإكراهه وأن الفعل والعمل يسندان إليه مجازاً . فعقيدة أهل السنة في ذلك سالمة من هذه الأخطاء .

حادي عشر : ليس مصطلح التوليد ـ لا بلفظه ولا بمعناه ـ مصطلحاً شرعياً ، والقول الصحيح الذي يراه أهل السنة هو أن الفعل المتولد عن فعل آخر سابق عليه ، إنما يحصل بتأثير الإنسان الذي أحدث ذلك الفعل السابق ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فهو حاصل أيضاً بتأثير الأسباب الأخرى من طبائع الأشياء وخواصها التأثيرية وقابليات المحال وغير ذلك من الأسباب التي هي من خلق الله تعالى ، وبهذا القول الصحيح نتجنب أخطاء المتكلمين في هذا المقام سواء في ذلك من اقتصر منهم على نسبة الفعل المتولد إلى فعل الإنسان كالمعتزلة ، أو من اقتصر منهم على نسبته إلى خلق الله تعالى دون اعتبار لتأثير الإنسان كالأشاعرة .

ثاني عشر : ان الاستطاعة والتكليف مصطلحان شرعيان وقد استعملها المتكلمون بمعناهما الشرعي ؛ ولكن المعتزلة أخطأوا في الاقتصار على إثبات الاستطاعة المتقدمة على الفعل ، والأشاعرة أخطأوا في الاقتصار على الاستطاعة المقارنة للفعل .

أما إطلاق الحكم بالتكليف بما لايطاق جوازاً أو استحالة ـ كما يقول المعتزلة والأشاعرة ـ فخطأ ، والصواب التفصيل لما فيه من اجمال ، فما لا يطاق لوجود نقيضه كالعجز يستحيل التكليف به ، وما لا يطاق للاشتغال بضده يجوز التكليف به ، ومن الخطأ تسميته بما لا يطاق ، وهو قول أهل السـنة .

ثالث عشر : ان الهداية والاضلال والتوفيق والخذلان والختم والطبع مصطلحات شرعية .
وقد أخطأ المعتزلة عندما أوّلوا هذه المصطلحات بما يخرجها عن معانيها اللغوية والشرعية ، وبما يبعد عنها تأثير الرب سبحانه وتعالى ، خلافاً لدلالة النصوص على أنها بتأثير الله تعالى في الإنسان بعد فعله لما يقتضيها من توجهاته وأفعاله على نحو مايراه أهل السنة .

وأخطأ الجبرية والأشاعرة كذلك في نسبتها إلى خلق الله لها في الانسان ابتداءً دون سبب مقتضي لها من جهة العباد .

رابع عشر : لا يكاد يختلف مصطلحا الخير والشر في كتب المتكلمين عن حديث القرآن عنهما وبيان خصائص كل منهما وعاقبته ؛ ولكن المعتزلة أخطأوا عندما أخرجوا أفعال العباد خيرها وشرها عن خلق الله تعالى بناءً على مبادئهم العقلية . وأخطأ الأشاعرة إذ جعلوا الخير كله في الوجود والشر في العدم . والحق ما انتهى إليه أهل السنة من افراد الله بالخلق لكل شيء ، وتفصيل القول في نسبة الخير إلى الوجود والشر إلى العدم ، فمن الأشياء مايكون وجوده شراً من عدمه فلا يخلقه الله ويبقى معدوماً ، ومنها مايكون عدمه خيراً من وجوده .

خامس عشر : السببية علاقة بين السبب والمسبب تثبتها النصوص الدينية . والقول الحق أن الأسباب تؤثر في مسبباتها ، ولكن الأسباب المباشرة لا تستقل بالتأثير ، بل تحتاج إلى أسباب أخرى يخلقها الله عز وجل من طبائع الأشياء وقابليات المحال .

وأخطاء المتكلمين ترجع إلى مبالغة بعضهم في جعل الأسباب المباشرة مستقلة بالتأثير كالمعتزلة ، ومبالغة بعضهم في نفي علاقة التأثير بين الأسباب والمسببات ، وجعلها مجرد علاقة اقتران عادي حتى أنكروا طبائع الأشياء كالأشاعرة .

هذا ما أعان الله على كتابته وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .



# الفهـــارس

## * فهرس الآيات القرآنيـــة

# * فهرس الحديث والآثـــار

## * فهرس المصادر والمراجع


١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ آداب الزفاف : محمد ناصر الدين الألباني . الطبعة الخامسة . بيروت : المكتب الإسلامي ، التاريخ بدون .

٣ ـ الإبانة عن أصول الديانة : أبو الحسن الأشعري . الطبعة الأولى . تحقيق وتقديم وتعليق : فوقيه حسن محمود . القاهرة : دار الأنصار ، ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م .

٤ ـ أبجد العلوم : صديق حسن خان . وضع فهارسه : عبد الجبار زكار . دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٨ م .

٥ ـ الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان : أبي حاتم محمد بن حبان البستي . الطبعة الأولى . ترتيب : الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي . تحقيق وتخريج : شعيب الأرناؤوط . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .

٦ ـ إحصاء العلوم : أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي . الطبعة بدون . تحقيق الأستاذ الدكتور : عثمان أمين . القاهرة : مطبعة الخانجي ، ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م .

٧ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل : محمد ناصر الدين الألباني . الطبعة الأولى . بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م .

٨ ـ الأسباب والمسببات وصلتها بخوارق العادات : محمد عز العرب السماحي . الطبعة الأولى . القاهرة : دار الطباعة المحمدية ، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م .

٩ ـ الأسماء والصفات : الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي . الطبعة بدون . تصحيح وتعليق : محمد زاهد الكوثري . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، التاريخ بدون .

١٠ ـ أصول الدين : أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي . الطبعة الثالثة . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

١١ ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن : محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي . الطبعة بدون . الرياض : المطابع الأهلية للأوفست ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م .

١٢ ـ الاعتصام : أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي . الطبعة بدون . تعريف : محمد رشيد رضا . مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، التاريخ بدون .

١٣ ـ الأعلام قاموس تراجم : خير الدين الزركلي . الطبعة الخامسة . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠ م .

١٤ ـ الأغاني ، أبي الفرج الأصفهاني . الطبعة الأولى . القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٣٦م .

١٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد : أبي حامد الغزالي . الطبعة الأولى . تقديم : عادل العوّا . بيروت : دار الأمانة ، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م .

١٦ ـ اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم : أحمد بن عبدالحليم بن تيمية . الطبعة الأولى . تحقيق وتعليق : ناصر عبدالكريم العقل . الرياض : مطابع العبيكان ، ١٤٠٤هـ .

١٧ ـ أقوم ماقيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر وبطلان الجبر والتعطيل : أحمد بن تيمية . ضمن مجموعة الرسائل والمسائل .

١٨ ـ إمام أهل السنة والجماعة : أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية : محمد عبدالفتاح المغربي . الطبعة الأولى . مصر : مطبعة الدعوة الإسلامية ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م . الناشر : مكتبة وهبة بمصر .

١٩ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد : أبي الحسين الخياط . الطبعة بدون . تقديم وتحقيق وتعليق : د. ريبترج . القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م .

٢٠ ـ الانتصاف : أحمد بن محمد بن المنير الأسكندري . الطبعة الأولى . مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، عام ١٣٥٤ هـ . مطبوع بهامش كشاف الزمخشري .

٢١ ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به : محمد بن الطيب الباقلاني . الطبعة الثانية . تحقيق وتعليق وتقديم : محمد زاهد الكوثري . مصر : مؤسسة الخانجي ، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م .

٢٢ ـ انقاذ البشر من الجبر والقدر : الشريف المرتضى ضمن رسائل العدل والتوحيد .

٢٣ ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : اسماعيل باشا بن محمد أمين الياباني البغدادي . الطبعة بدون . تصحيح : محمد شرف الدين بالتقايا . وكالة المعارف ، ١٩٤٥ م ـ ١٣٦٤ هـ .

٢٤ ـ البداية والنهاية : الحافظ ابن كثير الدمشقي . الطبعة الثانية . بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٧٧ م .

٢٥ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع : محمد بن علي الشوكاني . الطبعة الأولى . مصر : مطبعة السعادة ، ١٣٤٨هـ . الناشر : الشيخ معروف عبدالله باسندوه .

٢٦ ـ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي . الطبعة بدون . تحقيق : محمد علي النجار . إشراف : محمد توفيق عويضه . القاهرة : دار التحرير للطبع والنشر ، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م .

٢٧ ـ البيان والتبيين : أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . الطبعة الرابعة . تحقيق وشرح : عبدالسلام محمد هارون . مصر : مكتبة الخانجي ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

٢٨ ـ تاريخ بغداد أو مدينة السلام : أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي . الطبعة بدون . بيروت : دار الكتاب العربي ، التاريخ بدون .

٢٩ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية : محمد أبو زهرة . الطبعة بدون . القاهرة : دار الفكر العربي ، التاريخ بدون .

٣٠ ـ تأويلات أهل السنة : أبي منصور الماتريدي . الطبعة بدون . تحقيق ومراجعة : د.محمد مستفيض الرحمن . اشراف وترتيب وتصحيح : جاسم محمد الجبوري ، بغداد : مطبعة الارشاد ، التاريخ بدون .

٣١ ـ تأويل مختلف الحديث : ابن قتيبة . الطبعة الأولى . تحقيق : عبدالقادر أحمد عطا . القاهرة : مطبعة حسان ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م . الناشر : دار الكتب الإسلامية .

٣٢ ـ تبصرة الأدلة : أبو المعين ميمون النسفي . تحقيق ودراسة :محمد الأنور حامد عيسى بجامعة الأزهر ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م .

٣٣ ـ تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي : أبي العلي محمد بن عبدالرحمن المباركفوري . الطبعة الثانية . تصحيح ومراجعة عبد الوهاب عبد اللطيف . القاهرة : مطبعة المدني ، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م . الناشر محمد عبدالمحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

٣٤ ـ تخريج الكلم الطيب : محمد ناصر الدين الألباني . الطبعة الثامنة . اشراف : زهير الشاويش . بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨ م .

٣٥ ـ التعريفات : علي بن محمد بن علي الجرجاني . الطبعة بدون . القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م .

٣٦ ـ تفسير أسماء الله الحسنى : ابراهيم بن محمد بن السري الزجّاج . الطبعة بدون . تحقيق ونشر : أحمد يوسف الدقاق . مطبعة الكتبي ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

٣٧ ـ تفسير القرآن العظيم : أبي الفداء اسماعيل بن كثير . الطبعة بدون . تحقيق : عبدالعزيز غنيم ، محمد أحمد عاشور ، محمد ابراهيم البنا . كتاب الشعب .

٣٨ ـ التفسير القيم : لابن قيم الجوزية . الطبعة بدون . جمع وتحقيق : محمد أويس الندوى ، ومحمد حامد الفقي . مصر : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م .

٣٩ ـ التفسير الكبير : محمد بن عمر الفخر الرازي . الطبعة الثانية . طهران : دار الكتب العلمية ، التاريخ بدون .

٤٠ ـ تفسير المنار : محمد رشيد بن علي رضا . الطبعة الثالثة . مصر : دار المنار ، ١٩٦٧ م .

٤١ ـ التمهيد لقواعد التوحيد : أبي المعين ميمون النسفي . الطبعة الأولى . دراسة وتحقيق : حبيب الله حسن أحمد . تقديم : محمد ربيع محمد جوهري . دار الطباعة المحمدية ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م .

٤٢ ـ تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة : أحمد محمد البناني . رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤٠٣ ـ ١٤٠٤ هـ .

٤٣ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن : القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني . الطبعة بدون . بيروت : دار النهضة الحديثة ، التاريخ بدون .

٤٤ ـ تهافت الفلاسفة : أبي حامد الغزالي . الطبعة الخامسة . تحقيق الدكتور سليمان دنيا . مصر : مطابع دار المعارف ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

٤٥ ـ التوحيد : أبي منصور الماتريدي . الطبعة بدون . حققه وقدم له : د. فتح الله خليف . مصر : دار الجامعات المصرية ، التاريخ بدون .

٤٦ ـ الثمار الشهية في شرح الواسطية : د. محمد خليل هراس . الطبعة بدون . مراجعة : عبدالرزاق عفيفي . الاسكندرية ، مطبعة دار نشر الثقافة ، التاريخ بدون .

٤٧ ـ جامع البيان عن تأويل القرآن : أبي جعفر محمد بن جرير الطبري . الطبعة بدون . تحقيق وتخريج : محمود محمد شاكر . مصر : دار المعارف ، التاريخ بدون .

٤٨ ـ جامع الرسائل : شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . الطبعة بدون . تحقيق : د. محمد رشاد سالم . مطبعة المدني ، التاريخ بدون .

٤٩ ـ الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي : أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة . الطبعة الأولى . تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر . القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧ م.

٥٠ ـ جامع العلوم الملقب بدستور العلماء : عبد النبي بن عبدالرسول الأحمد نكري . الطبعة الأولى . تصحيح : قطب الدين محمود بن غياث الدين الحيدر آبادي . حيدر آباد : مطبعة دائرة المعارف النظامية ، التاريخ بدون .

٥١ ـ الجامع لأحكام القرآن : أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي . الطبعة الأولى . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

٥٢ ـ الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي : صالح زين العابدي الشيبي ، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

٥٣ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين : أحمد بن تيمية وأحمد بن حجر الهيتمي : السيد نعمان خير الدين الآلوسي البغدادي . الطبعة بدون . تقديم : على السيد صبح المدني . مطبعة المدني ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م .

٥٤ ـ جمهرة أشعار العرب : أبي زيد الخطاب القرشي . الطبعة الأولى . تحقيق : د. محمد علي الهاشمي . الرياض : مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود . ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

٥٥ ـ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي : خالد العلي . الطبعة بدون . تقديم : صالح أحمد العلي . بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٦٥ م .

٥٦ ـ حاشية الكلنبوي المطبوعة مع شرح العقائد العضدية : اسماعيل الكلنبوي . الطبعة بدون ، مطبعة دار سعادات ، ١٣١٧هـ .

٥٧ ـ الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة : عبدالله محمد جار النبي . رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة بمكة المكرمة ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

٥٨ ـ الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى : محمد ربيع هادي المدخلي . رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة بمكة المكرمة عام ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ م .

٥٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية : نقلها إلى العربية : محمد ثابت الفندي ، أحمد الشنتناوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبدالحميد يونس .

٦٠ ـ درء تعارض العقل والنقل : شيخ الإسلام ابن تيمية . الطبعة الأولى . تحقيق د. محمد رشاد سالم ، الرياض : مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م .

٦١ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة : أحمد بن حجر العسقلاني . الطبعة بدون . تحقيق وتقديم وفهرسة : محمد سعيد جاد الحق . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦ م .

٦٢ ـ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي . الطبعة الأولى . تحقيق : د. محمد بن لطفي الصباغ . الرياض : مطابع جامعة الملك سعود ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م ، الناشر عمادة شئون المكتبات . جامعة الملك سعود .

٦٣ ـ الدر المنثور : جلال الدين السيوطي . الطبعة الأولى . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م .

٦٤ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب : ابن فرحون المالكي . الطبعة بدون . تحقيق وتعليق : د. محمد الأحمدي أبو النور . القاهرة : دار التراث للطبع والنشر ، التاريخ بدون .

٦٥ ـ ديوان عامر بن الطفيل . الطبعة بدون . بيروت : دار صادر ، دار بيروت ، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م .

٦٦ ـ ديوان العجاج . رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشرحه . الطبعة بدون .، تحقيق د. عبدالحفيظ السطلي . دمشق : المطبعة التعاونية ، ١٩٧١م .

٦٧ ـ رسائل العدل والتوحيد : القاضي عبدالجبار وآخرون . الطبعة بدون . دراسة وتحقيق : محمد عمارة . طبع مؤسسة دار الهلال ، ١٩٧١م .

٦٨ ـ رسالة التوحيد : الشيخ محمد عبده . الطبعة الرابعة . تحقيق : محمود أبو ريه . مصر : دار المعارف ، ١٩٧١م .

٦٩ ـ زاد المسير في علم التفسير : أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي . الطبعة الأولى . تحقيق وتخريج : محمد عبدالرحمن عبدالله ، وأبوهاجر السعيد بن بسيوني زغلول . بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

٧٠ ـ سنن الحافظ ابي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه . الطبعة بدون . تحقيق وتعليق : محمد فؤاد عبدالباقي . القاهرة : دار الحديث ، التاريخ بدون .

٧١ ـ سنن أبي داود : الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ، الطبعة الأولى . إعداد وتعليق : عزت عبيد دعاس . حمص . الناشر : محمد علي السيد ، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م .

٧٢ ـ سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي . الطبعة بدون . تصحيح : حسن محمد المسعودي . مصر : المطبعة المصرية ، التاريخ بدون . الناشر : مصر : المكتبة التجارية الكبرى .

٧٣ ـ سير أعلام النبلاء : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي . الطبعة الثامنة . اشراف وتخريج : شعيب الأرناؤوط . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢ م .

٧٤ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب . أبو الفلاح عبدالحي ابن العماد الحنبلي . الطبعة بدون . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، التاريخ بدون .

٧٥ ـ شرح أسماء الله الحسنى : فخر الدين محمد بن عمر الرازي . الطبعة الأولى . مراجعة وتقديم وتعليق : طه عبد الرؤوف سعد . بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ م .

٧٦ ـ شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة : سعيد بن علي بن وهف القحطاني . الطبعة الثانية ، مراجعة الشيخ د، عبد الله بن عبدالرحمن الجبرين . الرياض : مطبعة سفير ، ١٤١١ هـ .

٧٧ ـ شرح الأصول الخمسة : القاضي عبدالجبار بن أحمد . الطبعة الأولى . تعليق : الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم . تحقيق وتقديم د. عبدالكريم عثمان . القاهرة : مطبعة الاستقلال الكبرى . الناشر : مكتبة وهبة بمصر .

٧٨ ـ شرح الفقه الأكبر : ابي منصور الماتريدي . الطبعة بدون . مراجعة : عبدالله بن ابراهيم الأنصاري . قطر : طبع الشئون الدينية ، التاريخ بدون .

٧٩ ـ شرح الفقه الأكبر : ملا علي بن سلطان محمد القاري . الطبعة الثانية . . مصر : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م . الناشر : شركة مصطفى البابي الحلبي .

٨٠ ـ شرح العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي : جلال الدين الدوّاني ، الطبعة بدون . مطبعة دار سعادات ، سنة ١٣١٧هـ .

٨١ ـ شرح العقيدة الطحاوية : ابن أبي العز الحنفي . الطبعة التاسعة ، تحقيق : زهير الشاويش . تخريج : محمد ناصر الدين الألباني . بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

٨٢ ـ شرح المعلقات السبع : الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني . الطبعة بدون . مصر : دار مصر للطباعة ، التاريخ بدون . الناشر : المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

٨٣ ـ شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين : سعد الدين التفتازاني . الطبعة بدون . القاهرة : دار الطباعة العامرة ، ١٢٧٧هـ .

٨٤ ـ شرح المواقف في علم الكلام : الشريف الجرجاني . الطبعة بدون . تحقيق وتعليق الدكتور : أحمد المهدي . مصر : دار المحامي للطباعة ، التاريخ بدون .

٨٥ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل : شمس الدين بن قيم الجوزية . الطبعة بدون . تحرير : الحساني حسن عبد الله . القاهرة : مكتبة دار التراث ، التاريخ بدون .

٨٦ ـ شفاء العليل . تخريج وتعليق : مصطفى أبو النصر الشلبي . الطبعة الأولى . جدة : مكتبة السوادي للتوزيع ، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١ م .

٨٧ ـ الصحاح : أبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري . الطبعة الثانية . تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩ م .

٨٨ ـ صحيح البخاري : للإمام محمد بن اسماعيل البخاري . الطبعة بدون . استانبول : دار الطباعة العامرة ، التاريخ بدون . الناشر : المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع . تركيا .

٨٩ ـ صحيح سنن ابن ماجه : محمد ناصر الدين الألباني . الطبعة الأولى . بيروت : المكتب الإسلامي ، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م .

٩٠ ـ صحيح سنن أبي داود ( باختصار السند ) . الطبعة الأولى . صحح أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني . اختصر أسانيده وعلق عليه وفهرسه زهير الشاويش . الناشر : مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩ م .

٩١ ـ صحيح سنن النسائي بإختصار السند . الطبعة الأولى . تعليق وتصحيح : زهير الشاويش / محمد ناصر الدين الألباني . بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨ م .

٩٢ ـ صحيح مسلم : أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري . الطبعة الأولى . تصحيح وتعليق : محمد فؤاد عبد الباقي ـ القاهرة : دار الحديث ، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م .

٩٣ ـ صحيح مسلم بشرح النووي : أبي زكريا يحيى بن شرف النووي . الطبعة بدون . دار الفكر ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

٩٤ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع : شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي . الطبعة بدون . بيروت : دار مكتبة الحياة ، التاريخ بدون .

٩٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي . الطبعة الأولى . تحقيق : محمود محمد الطناحي ، عبدالفتاح محمد الحلو . مصر : مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤ م .

٩٦ ـ طبقات النحويين واللغويين : أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي . الطبعة بدون . تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم . مصر : دار المعارف ، ١٩٧٣ م .

٩٧ ـ طريق الهجرتين وباب السعادتين : لابن قيم الجوزية . الطبعة الثانية . تصحيح وإخراج : السيد محب الدين الخطيب . القاهرة : المطبعة السلفية ومكتباتها ، ١٣٩٤هـ .

٩٨ ـ عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين : ابن قيم الجوزية . الطبعة بدون . تصحيح : الناشر زكريا علي يوسف . بيروت : دار الكتب العلمية ، التاريخ بدون .

٩٩ ـ العقيدة النظامية : إمام الحرمين عبد الملك الجويني . الطبعة بدون . تصحيح وتعليق : محمد زاهد الكوثري . مطبعة الأنوار ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٤٨م .

١٠٠ ـ غاية المرام في علم الكلام : سيف الدين علي بن محمد الآمدي . الطبعة بدون ، تحقيق : حسن محمود عبداللطيف . مصر : الأهرام التجارية ، ١٩٧١م .

١٠١ ـ غريب الحديث : لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي . الطبعة الأولى . تحقيق : د. محمد عبد المعين خان . الهند : دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م .

١٠٢ ـ غريب الحديث : الإمام أبي اسحق ابراهيم بن اسحاق الحربي . الطبعة الأولى . تحقيق ودراسة د. سليمان بن ابراهيم العايد . جدة : مطابع دار المدني ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م . الناشر : جامعة أم القرى .

١٠٣ ـ الفائق في غريب الحديث : جار الله محمود بن عمر الزمخشري . الطبعة الثانية . تحقيق : علي محمد البجاوي ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم . مصر : عيسى البابي الحلبي ، التاريخ بدون .

١٠٤ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري . الطبعة بدون . ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبدالباقي . تحقيق عبدالعزيز بن عبد الله بن باز ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . التاريخ بدون .

١٠٥ ـ فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان ، الطبعة بدون . القاهرة : مطبعة العاصمة ، ١٩٦٥ م .

١٠٦ ـ الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر البغدادي . الطبعة بدون . ضبط وتعليق : محمد بدر . مصر : مطبعة المعارف ، التاريخ بدون .

١٠٧ ـ الفروق اللغوية : أبي هلال العسكري . الطبعة بدون . ضبط وتحقيق : حسام الدين القدسي . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

١٠٨ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل : أبي محمد على بن أحمد بن حزم الأندلسي . وبهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستاني . الطبعة بدون .

١٠٩ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : أبي القاسم البلخي ، القاضي عبد الجبار ، الحاكم الجشمي . الطبعة بدون . اكتشاف وتحقيق : فؤاد سيد . تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٤ م .

١١٠ ـ الفهرست لابن النديم . الطبعة بدون . تحقيق ونشر : شعبان خليفه ، وليد محمد العوزة ، القاهرة : دار الإشعاع للطباعة ، ١٩٩١م . الناشر : العربي للنشر والتوزيع .

١١١ ـ فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات : عبدالحي بن عبدالكريم الكناني . اعتناء الدكتور : احسان عباس . الطبعة الثانية . بيروت : دار الغرب الإسلامي ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م .

١١٢ ـ فوات الوفيات والذيل عليها : محمد بن شاكر الكتبي . الطبعة بدون . تحقيق د. احسان عباس . بيروت : دار صادر ، اكتوبر ١٩٧٣ م .

١١٣ ـ في ظلال القرآن : سيد قطب . الطبعة السابعة . جدة : دار الشروق ، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م .

١١٤ ـ في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين : د. أحمد محمود صبحي . الطبعة الخامسة . بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م .

١١٥ ـ القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي . الطبعة الثانية . مصر : المكتبة الحسينية ، ١٣٤٤ هـ .

١١٦ ـ القضاء والقدر بين الفلسفة والدين : عبدالكريم الخطيب . الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٩ م .

١١٧ ـ القضاء والقدر في الإسلام : الدكتور فاروق أحمد الدسوقي . الطبعة الثانية . بيروت : المكتب الإسلامي . الناشر : مكتب الخاني الرياض .

١١٨ ـ القضاء والقدر : أبو الوفاء محمد درويش . الطبعة الثانية . مصر : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢ م .

١١٩ ـ القضاء والقدر : محمد متولي الشعراوي . الطبعة بدون . مؤسسة أخبار اليوم . التاريخ بدون .

١٢٠ ـ الكامل في التاريخ : عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير . الطبعة بدون . بيروت : دار صادر ، دار بيروت ، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥ م .

١٢١ ـ كتاب الأربعين في أصول الدين : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، الطبعة الأولى . تقديم الدكتور : عادل العوا . بيروت : دار الأمانة ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩ م .

١٢٢ ـ كتاب الأربعين في أصول الدين : محمد بن عمر الرازي . الطبعة الأولى . حيدر آباد : مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ .

١٢٣ ـ كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : إمام الحرمين عبد الملك الجويني . الطبعة بدون . تحقيق وتعليق : د. محمد يوسف موسى و علي عبدالمنعم عبدالحميد . مصر : مكتبة الخانجي ، مطبعة السعادة ، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م .

١٢٤ ـ كتابة البحث العلمي ـ صياغة جديدة : الدكتور عبدالوهاب ابراهيم أبو سليمان . الطبعة الثالثة ـ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م .

١٢٥ ـ كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل : القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني . الطبعة الأولى . تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر . بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، عام ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

١٢٦ ـ كتاب العقد الفريد : أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي . الطبعة بدون . شرح وضبط وترتيب أحمد أمين ، وأحمد الدين ابراهيم الأبياري . بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م .

١٢٧ ـ كتاب ما لابد منه في أمور الدين على طريقة السلف الصالح ومذهب الإمام أحمد بن حنبل «رضي الله عنه» . الطبعة بدون . القاهرة : مطبعة التمدن ، ١٣٣٢هـ .

١٢٨ ـ كشاف اصطلاحات العلوم والفنون : المولوي محمد بن علي الفاروقي التهانوي . الطبعة بدون . بيروت : شركة خياط للكتب والنشر ، التاريخ بدون .

١٢٩ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل : جار الله محمود بن عمر الزمخشري . الطبعة الأولى . مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، عام ١٣٥٤ هـ .

١٣٠ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي : علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري . الطبعة بدون . بيروت : دار الكتاب العربي . طبعة جديد بالأوفست ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م .

١٣١ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس : اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي . الطبعة بدون . تحقيق وتعليق : أحمد القلاش . بيروت : مؤسسة الرسالة ، التاريخ بدون .

١٣٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة . تقديم شهاب الدين المرعشي . بغداد ، طبعة بالأوفست . الناشر : مكتبة المثني ببغداد .

١٣٣ ـ الكشف عن مناهج الأدلة : أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد . الطبعة الثانية . تقديم وتحقيق د. محمود قاسم ، القاهرة : الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ م .

١٣٤ ـ الكليات : أبي البقاء الكفوي الحسيني . الطبعة بدون . وضع فهارسه : عدنان درويش ومحمد المصري . دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٤م.

١٣٥ ـ كنز العمال : علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين المندي . الطبعة بدون . حلب : مكتبة التراث الإسلامي ، التاريخ بدون .

١٣٦ ـ لسان العرب : جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري . الطبعة الأولى . بيروت . دار صادر ، دار بيروت ، عام ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م .

١٣٧ ـ لسان الميزان : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . الطبعة الثانية . الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، عام ١٩٧١م ـ ١٣٩٠هـ .

١٣٨ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : أبي الحسن الأشعري . الطبعة بدون . تصحيح وتقديم وتعليق : د. حموده غرابه . مصر : مطبعة مصر ، ١٩٥٥م .

١٣٩ ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية : محمد بن أحمد السفاريني . الطبعة بدون . تعليق : الشيخ عبدالرحمن أبابطين والشيخ سليمان بن سحمان . قطر : طبعة الشيخ علي آل ثاني .

١٤٠ ـ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين : سيف الدين الآمدي . الطبعة الأولى . تحقيق ودراسة : حسن محمود الشافعي . القاهرة ، ١٩٨٣ م .

١٤١ ـ مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الإسلام ابن تيمية . الطبعة بدون . دار الفكر ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م .

١٤٢ ـ مجموعة الرسائل والمسائل : شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، الطبعة بدون ، تعليق : السيد محمد رشيد رضا .

١٤٣ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . الطبعة بدون . جمع وترتيب : الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي وابنه محمد . القاهرة : مطبعة المساحة العسكرية ، ١٤٠٤ هـ طبعة الملك فهد بن عبدالعزيز . إشراف رئاسة الحرمين .

١٤٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين : محمد بن عمر الخطيب الرازي . الطبعة الأولى . مصر : المطبعة الحسينية ، التاريخ بدون .

١٤٥ ـ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين . الطبعة الأولى . تحقيق وتقديم : الدكتور سليمان دنيا . دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨م ـ ١٣٧٧ هـ .

١٤٦ ـ المحيط بالتكليف : القاضي عبدالجبار بن أحمد . الطبعة بدون . تحقيق : عمر السيد عزمي . مصر : الشركة المصرية للطباعة ، التاريخ بدون .

١٤٧ ـ المختار من كنوز السنة : د. محمد عبدالله دراز . الطبعة الثانية . تقديم : بخاري أحمد عبده . الاسكندرية : مطابع الثقافة ، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ م .

١٤٨ ـ مختصر الصواعق المرسلة : ابن القيم الجوزية . الطبعة الأولى . اختصار الشيخ : محمد بن الموصلي . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٤٩ ـ المختصر في أصول الدين : القاضي عبدالجبار بن أحمد . ضمن رسائل العدل والتوحيد .

١٥٠ ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . ابن قيم الجوزية . الطبعة بدون . مصر : مطبعة السنة الحمدية ، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م .

١٥١ ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام : حسن محمود الشافعي . الطبعة الثانية . القاهرة : المطبعة الفنية ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م .

١٥٢ ـ المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين . الدكتور محمد العروسي عبد القادر . الطبعة الأولى . جدة : دار حافظ للنشر والتوزيع ، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م .

١٥٣ ـ المسامرة في شرح المسايرة : الكمال بن أبي شريف . الطبعة الثانية . مصر : مطبعة السعادة ، ١٣٤٧هـ .

١٥٤ ـ المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة : الكمال بن الهمام . الطبعة الثانية . المطبوع مع الشرح .

١٥٥ ـ المستدرك على الصحيحين : الحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي . الطبعة بدون . حلب : مكتب المطبوعات الإسلامية ، التاريخ بدون .

١٥٦ ـ المستصفى المطبوع مع مسلّم الثبوت : للغزالي أبي حامد محمد بن محمد . الطبعة الأولى . مصر : المطبعة الأميرية ، ١٣٢٢ هـ .

١٥٧ ـ مسند الإمام أحمد : الإمام أحمد بن محمد بن حنبل . الطبعة الثانية . مكة المكرمة : دار الباز للنشر والتوزيع ، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م .

١٥٨ ـ مشكاة المصابيح : محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي . الطبعة الثالثة . تحقيق وتخريج : محمد ناصر الدين الألباني . بيروت : المكتب الإسلامي . عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م .

١٥٩ ـ المعتزلة : زهدي جار الله . الطبعة الأولى . القاهرة : الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٤م .

١٦٠ ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية : الدكتور محمد عمارة . الطبعة الثانية . القاهرة ، بيروت : دار الشروق ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

١٦١ ـ معجم الأدباء : ياقوت الحموي . الطبعة الأخيرة . مراجعة : وزارة المعارف العمومية بمصر . مطبعة عيسى البابي الحلبي ، التاريخ بدون .

١٦٢ ـ المعجم الفلسفي : د. جميل صليبا . الطبعة بدون . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٨م .

١٦٣ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف : رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين . نشره : د. أ. ي . ونسنك ، الطبعة بدون . استانبول : دار الدعوة ، ١٩٨٦م.

١٦٤ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضعه محمد فؤاد عبدالباقي . الطبعة بدون . دار ومطابع الشعب ، التاريخ بدون .

١٦٥ ـ معجم مقاييس اللغة : الإمام أحمد بن فارس بن زكريا . الطبعة الثانية . تحقيق وضبط : عبدالسلام محمد هارون . مصر : مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

١٦٦ ـ معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة . الطبعة بدون . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، التاريخ بدون . الناشر : مكتبة المثنى ـ بيروت .

١٦٧ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبدالجبار بن أحمد . الطبعة بدون . تحقيق : د. أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة : د. ابراهيم مدكور . مصر : المؤسسة المصرية العامة ، التاريخ بدون .

١٦٨ ـ مفاتيح العلوم : محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي . الطبعة الأولى . تحقيق : ابراهيم الأبياري . بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

١٦٩ ـ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة : ابن قيم الجوزية ، الطبعة بدون . بيروت : دار الكتب العلمية ، التاريخ بدون .

١٧٠ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم : أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده . الطبعة بدون . تحقيق : كامل كامل بكري ، عبدالوهاب أبو النور . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، عام ١٩٦٨ م .

١٧١ ـ المفردات في غريب القرآن : أبي القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني . الطبعة بدون . تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني . بيروت : دار المعرفة ، التاريخ بدون .

١٧٢ ـ مفهوم أهل السنة والجماعة عند أهل السنة والجماعة . د. ناصر بن عبدالكريم العقل . الطبعة بدون . الرياض : دار الوطن للنشر . التاريخ بدون .

١٧٣ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري . الطبعة الثانية . تحقيق : محمد محي الدين عبدالحميد . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية للنشر والطبع ، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م .

١٧٤ ـ الملل والنحل : أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني . الطبعة بدون . تحقيق : محمد سيد كيلاني . بيروت : دار المعرفة ، التاريخ بدون .

١٧٥ ـ منهاج السنة النبوية : ابن تيمية . الطبعة الأولى . تحقيق : د. محمد رشاد سالم . الرياض : طبع ونشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

١٧٦ ـ المواقف في علم الكلام : عضد الدين عبد الرحمن الايجي . مطبوع مع شرحه . الطبعة بدون . تحقيق وتعليق : د. أحمد المهدي . مصر دار المحامي للطباعة ، التاريخ بدون .

١٧٧ ـ ميزان الاعتدال : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي . الطبعة الأولى . تحقيق : علي محمد البجاوي . مصر : دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣ م .

١٧٨ ـ النبوات : شيخ الإسلام ابن تيمية . الطبعة بدون . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢م ـ ١٤٠٢هـ .

١٧٩ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . د، علي سامي النشار . الطبعة السابعة . دار المعارف ، ١٩٧٧م .

١٨٠ ـ نظم الفرائد في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية : عبدالرحيم شيخ زاده ـ الطبعة الثانية ، صححه : محمد بدر الدين النعمان الحلبي . القاهرة : مطبعة التقدم ، ١٢٣٢ هـ .

١٨١ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب : أحمد بن محمد المقري التلمساني . الطبعة بدون . تحقيق الدكتور : احسان عباس . بيروت : دار صادر ، التاريخ بدون .

١٨٢ ـ نهاية الاقدام في علم الكلام : عبدالكريم بن أبي بكر بن أحمد الشهرستاني . الطبعة بدون . حرره وصححه : ألفرد جيوم . التاريخ بدون .

١٨٣ ـ النهاية يف غريب الحديث والأثر : أبي السعادات مجد الدين المبارك بن الأثير . الطبعة بدون . تحقيق : طاهر أحمد الراوي ، ومحمود محمد الطناحي ، التاريخ بدون .

١٨٤ ـ نيل الابتهاج على هامش الديباج .

١٨٥ ـ وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان : أبي العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر بن خلكان . الطبعة بدون . تحقيق د. احسان عباس . بيروت : دار صادر . التاريخ بدون .

١٨٦ ـ الوافي بالوفيات : صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي . الطبعة الثانية غير المنقحة . باعتناء س. ديدرينغ . دار النشر فرانز شتاينر بقيسبادن ، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م .

# * فهرس الموضـــــوعات